کتابخانه خصوصی حسین مقدم
تهمیل ۱۳۵۸
خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۹۲۶۳

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب الفصول فی الاصول
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۹۲۶۴
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۴۲۸

۱۹۲۶۴
۲۱۱۴۲۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب الفصول فی الاصول
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۹۲۶۴
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۱۱۴۲۸

۱۹۲۶۴
۲۱۱۴۲۸

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب الفصول فی الاصول
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۹۲۶۴
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۲۱۱۴۲۸

بسم الله الرحمن الرحيم

و

بسم الله الرحمن الرحيم ط

فصول

يا فتاح بك نستعين

رب يسر بسم الله الرحمن الرحيم وتمم بالخير

الحمد لله على سوابغ نعمائه المتواترة في كل زمان
وسوابغ الآلائه المتقاطرة في كل آن واشكره على ما
اصطفانا ببدائع الاحسان وهدانا الى شريعة ... البرهان
واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا [illegible] منيرا
المجلي بحسن ... سبيل البهيم عن مناهج الصراط المستقيم والمجلي بنواميس
بحر الفوائد الى منجات ... الهداية المقطوعة الاولى ...
وشرف الاخر بعميم اشفاقه منزلة العليا فاستوى وهو بالافق الاعلى
الحرى قدر قرب قاب قوسين او ادنى خلقه الابصار ان الله وملائكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما صلوة
تضيء باشراقها اقطار الدنيا تشتط نفحاتها في الملاء الاعلى وعلى
آله نجوم مطالع سماء الاهتدا واعلام المراحل المحجة البيضاء
اما بعد فان اهم المطالب الدينية واعظم المعا[illegible] ... علم

الاشياء ... حتى ابي حنيفة له واحبابه بالذكر لانهم هم الذين تولوا
... المسائل الشرعية واستخراج المعاني الفقهية من النصوص وانشعب
... منها الاصول لبناء الفروع عليها لم ينهض احد قبلهم لاستخراج هذه
المسائل والقوانين التي يتفرع منها جميع المسائل ومن نشاء بعدهم من المجتهدين
... يقتفون من جميع علومهم ويتبعون اسارهم وبلغ ابن شريح ان
... ابي حنيفة له قدحا قال يا هذا الفقه في ساجل يسلم له جميع الامة
ثلثة ارباع العلم وهو لا يسلم لهم الربع قال كيف ذلك فقال العلم نوعان
سوال وجواب وانه وضع المسائل فسلم له النصف ثم اجاب فيها ووافقوه في
النصف او اكثر فسلم له ثلثة ارباع العلم واما خالفوه في الباقي وهو لا يسلم لهم
ذلك فبقي الربع متنازعا فيه بينه وبين اهل ... وبعد فان اصول الفقه اربعة كتاب
الله تعالى وسنة رسوله عليه السلام واجماع الامة والقياس ولا بد من البحث
في كل واحد من هذه الاقسام ليعلم بذلك طريق تخريج الاحكام اي بعد الحمد و
الصلوة والثناء في قوله فان يتعلق بشرط محذوف مثل اذا فرغت من الحمد والصلوة فا
قول وعليه قوله تعالى فالله هو الولي اي ان ارادوا وليا فالله هو الولي كذا في المغني
ويحتمل ان يكون جوابا لاما المحذوف تقديره اما بعد فان اصول الفقه كذا قيل
الاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره والاصول ههنا ادلة الشرع لا
بتناء الاحكام عليها والفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه واصطلاحا العلم بالا

حكام الشرعية العملية كالحلال والحرام مع امتيازها من
لمشائخ منهم شيخ شيخنا الاسلام البزدوي له وشيخ شمس الائمة السرخسي
لهم ثلثة اجزاء العلم بالمعروفات والتيقن المكوشفة بالوقوف على الامور
وضبط الاصول والعمل بذلك فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها
حكام والروايات دون دلائلها لم يكن فقيها عندنا للتوان الاتقان
بدون العمل لم يكن فقيها عند هؤلاء المشائخ وعليه النصوص
والحبي لا يقال اضافة الاصول الى الفقه تكون بمعنى اللام تقديره
الادلة لسوى القياس لا يختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من
علم الكلام ايضا فكان ينبغي ان يقول اصول الشرع لان لفظ الشرع اعم
على اصول الدين وقد وقع جميعا لانا نقول كيف ايضاف الشيء الى غيره
والبنية بينهما كما يقال من ابوبكر تقول ابي فلان وليس هذا من الاختصاص في
شيء وعلى هذا قولهم اخوه وعمه وصاحبه وليه واستدلوا على ان عموم الشرع معتبر
ع اذ يقال شرع محمد عليه السلام ناسخ الشرائع من قبله وانما يراد به الاحكام العملية
فان المسائل الاعتقادية من الالهيات والنبويات واحوال القيامة لا يتصور فيها النسخ
ولان اصول الفقه علم هذا العلم فكان ذكره اشارة اليه اولى والمراد بالقياس
يستنبط من الاصول الثلثة اذ ما سواه ليس باصل في احكام الشرع وانما يبتنى عليها
يعني كما ابتنى الشيخان ومن تبعهما منقولهم اضافة اليه الحكم كما يضاف الى

فصل في ذكر اصول الشرع

الى هذه الثلثة وهم نظروا الى انه هو اعتبار الفرع بمنصوص احد هذه الثلثة فكان
في تحقيقه رد النص الوارد في المقيس عليه والقياس انما كان دليلا من الاصل الى
الفرع للشبه بعلة النص في غير موضع النص فلا يكون اصلا مستقلا في
الاثبات عند هذه الثلثة قلنا ابو بكره اوالنقوان عليهما ان جميعا وجه انحصار الاصول
في هذه الثلثة ان الحكم اما ان يثبت بالوحي او بغيره والاول اما جلي وهو الكتاب او خفي
وهو السنة والثاني اما اجتهاد جميع المجتهدين فهو الاجماع او اجتهاد بعض
المجتهدين وهو القياس والغير ليس بحجة فانه اما قول من عند نفسه بما يبدو
له وهو ان يحتمل ان يكون من الله او لا يحتمل ما يكون حجة واما قول من غيره وهو
ايضا وهو قبول قول الغير بلا دليل فلا يكون حجة في الشرع ايضا واما قول
النبي صلى الله عليه وسلم فمن قسم السنة داخلة فيه فان قيل قد ثبت الحكم
بالكتابة اخرا وهو شريعة من قبلنا والتعامل وهو جريان عادة الناس في
المعاملات وقول الصحابي والاستحسان والحال على قول وهو بقاء ما يكون على ما كان
ما يأتي تفصيلها في آخر الكتاب انشاء الله تعالى فكان الاصول ثمانية قلت
شرع من قبلنا انما يكون شريعة لنا ان قص الله تعالى او رسوله من غير
نكار فان كانت بالكتاب او السنة والتعامل انما يكون باتفاق وعلى الناس على
شيء فكان ملحقا بالاجماع وقول الصحابي على اختلاف المذاهب ايضا فمن
احتج به يقول ان كان مدركا بالقياس فهو عمل بالقياس والا فهو حجة

كان عمر احتج بالاجتهاد لزوجة ان يكون مني

ان يكون من البيع والشراء والاجارة وغيرها

على السماع من صلى الله عليه وسلم فكان ملحقا بالسنة والاستحباب موجبه
الى القياس على ما اجمع به لانه قياس ما يكون على ما كان تحقق ان
دلت الشرع هي الاربعة بدليل الخصوص الحديث الاول في كتاب الله تعالى وفيه
ل واعلم شيخنا بتعريفه لانه اشهر من ان يعرف فيه لان سورة معلومة
معلومة اولها الفاتحة واخرها سورة الناس وكل سورة على عدد ايات
كل آيات على كلمات معصومة فكان القرآن مميزا عن كلام غيره بحيث
لا يشتبه الشيء منه بغيره فلا يحتاج الى التعريف لان التعريف تحصيل الحد وهو
عن غيره لا غير ثم الكتاب عبارته في الاصل جملة على مراتبه موضوعة فاذا كذلك
ولذلك يتفاوت مراتب الاحكام الثابتة بها قطعا واحتمالا فلذا اخذ في تفصيل
عبارات الكتاب فقال فصل في الخاص والعام الخاص كل لفظ وضع لمعنى
معلوم الوضع كتعيين اللفظ باداء المعنى يدل عليه بنفسه من غير توقف كالجزء
قوله لمعنى معلوم احتراز عن المشترك والمجمل فانهما وضعا باداء المعنى من
المعاني غير معلوم لان يعين كون اللفظ موضوعا لاي كون متبينا ليدل عليه
عند الاطلاق بلا قرينة والمشترك والمجمل لا يدل على معنى او لمسمى معلوم اي
الشخص معلوم كزيد او العين معلوم وهو اعم من الشخص لشامله الجنس
والنوع ايضا لان الانسان والرجل اعيان معلومة كزيد وعمرو وما يتعلق
بالمعلوم عن اعيان المشترك كالمشترى والجارية على الانفراد اي يتناول

يتناول المسمى المعلوم وحده من غير ان يتناول معه مسمى آخر وهذا
احتراز عن العام فان المسلمين مثلا موضوع للمسمى المعلوم وهو
الافراد الذين دل عليه لفظ مسلم مع افراد آخر دل عليه ذلك اللفظ
اذا ضم اليه علامة الجمع وهي الهاء التحقيق في صفة العام وقيل
لفظ المسلمين موضوع لمسماة المعلوم وهو الجماعة التي اقلها
ثلثة لكن لا على الجماعة الواحدة بل كما يتناول الثلثة يتناول الا
ربعة والخمسة الى منتهاء اعداد الجنس فعلى هذا كان الحد جامعا لا
لمسماة اعداد كالثلثة فانها موضوعة لمعلوم وحده ولا يتناول
ما دون الاربعة والخمسة كما يتناول المسلمون ذلك ولا يقال لفظ
الثلثة يتناول جميعا من المسميات وهي الافراد الثلثة لا مسمى واحد فقط
فلا يصدق الحد عليه انا نقول مسماه واحد وهو المجموع المركب
من الاحاد الثلثة وتلك الاحاد اجزاء ذلك المسمى الواحد لا انها مسميات
متعددة وهي اكثر من واحد فان قلت
الحد الاول شامل للعين وغيره لان كل مسمى هو المدلول اسم الموضوع
له ومعناه فما فائدة قوله او لمسمى معلوم قلت المراد بالمسمى المعلوم الشخص
المعين فيكون قوله او لمسمى معلوم اقرار الخصوص الشخص بالذكر اظهارا
والقرينة خصوصية على خصوص الجنس والنوع لانتفاء توهم الشركة

في زيد مثلا كونه هو هو في نفسه لا لامر آخر والمراد بالخاص ما لا يقوم بنفسه كالعلم
والجهل والسواد والبياض مثلا والمراد بالمعين ما يقوم بنفسه
كالدار والانسان وسائر الحيوانات والجمادات **فان قلت** ما الخاص عرفت
كل نوع منهم على حدة في حد واحد بان يقال مثلا وضع لمعنى لو لوحظ كما جيء
لمشترك بنوعيه في نحو المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين بحيث
فانه اريد به المشترك بين المعاني والاعيان حيث اريد بالمعنى ما لو لو
قلت ان كثيرا من المشايخ فرقوا بين العام والخاص بجريان الخصوص في
المعاني دون الاعيان جميعا وتصور العموم على الاعيان فقط فلذا عرف بعضهم
في الخاص ليكون نصا على جريان الخصوص في القسمين اظهارا للتفاوت بين العام و
الخاص قال شيخ فخر الاسلام له اما الخاص لكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد
او كل اسم وضع لمسمى واحد على الانفراد وكذا عبارة شيخ شمس الائمة
السرخسي رحمه الله بعينها في اصوله وعلى هذا عبارة غيرهما من المشايخ رحمهم الله فالظا
لب ان المصنف لم يذهب اليه **قلت** هذا الوجه مستقيم ولكن المعنى
في عرف استعمالهم في المقابلة انما يراد به ما دل اللفظ على
الاطلاق وكذا العموم فيكون كل منهما اعم من العين والعرض والدلالة
للعام على الخاص **قلت** اذا ذكر المعنى والمسمى متقابلين يراد بهما العرض
والعين على ما حكيناه من عبارة المشايخ وغيرهما وكونه عرضا شاهد

بخلاف تعريف فعل المصنف سلك ذلك المسلك وان لم يصرح بنفي العموم
في المعاني لكنه لا يخلو مع ذلك عن اشارة اليه في تعريف العام كما ان
كون الشيء الذي يعرف به الشيء اعم منه كثير في المشايخ المتاخرين لعدم اهتمامهم
فان المصنف ذهب اليه

شاهد وان كان مقيدا بما اذا ذكر متقابلين لاطلاق **قلت** كلمة
او لواحد غير معين فيكون المعرف مجهولا والجهالة تنافي التعريف **قلت**
انما توصف الجهالة اذا كانت للشك او التشكيك اما اذا كانت للتقسيم
كما في التخيير والاباحة مثل جالس الحسن وابن سيرين فالتقيد
بالجهالة وعلى هذا كان المعنى فيهما ما وجد فيه احد هذين اذا كان فيه خاص
وما خالف هما جميعا فليس بخاص وهذا ليس من الجهالة في شيء ومعنى كلمة
او التقسيم في الخبر من كذب في كتب النحو كما في قولهم الكلمة اما اسم او فعل
او حرف كقولنا في تخصيص العهد زيد وفي تخصيص النوع رجل وفي تخصيص
الجنس انسان يعني الخاص على ثلثة انواع شخص ونوع وجنس وهذا لان في
الانسان وهو حيوان ناطق ومعنى الرجل مذكر من بني آدم يتجاوز من احد الصفين
الى حد الكبر كل منهما معنى واحد كمعنى زيد وانما تعرف له بتبين ان التجاوز
لا يتلاءم بين ان يكون المفهوم في افراد في الخارج او لم يكن بعد ان كان مدلولا واحدا
وانما سموا الانسان جنسا والرجل نوعا لانهم يعنون بالجنس ما هو
اشمل من النوع وبالنوع ما يكون على الافراد المتحدة بخلاف ما اصطلح
عليه الفلاسفة واهل المنطق فانه غير ملتفت عن غيرهم من اهل
العلم كيف وانهم قوم مخصوصون ان نوردوا عن غيرهم وسلكوا طريقا ليجاوا اهل العلم ان يسلكوا مسلكهم كلا فلكل قوم سنة وامام و

قال في هذا الحد نظر من وجوه لا يخفى على المتأمل
الاول ان الخاص لا يدل على جميع افراد ما وضع له
الثاني ان التعريف غير مطرد لصدقه على اسم العدد
الثالث ان التعريف غير منعكس لان

والعام لفظ ينتظم اي يشمل احوالا عن المشترك فانه لا يشتمل الفردين من
الكثير بل يحتمل كل واحد على السواء بطريق البدلية جمعا من الافراد احترز
عن الخاص فانه ينتظم فردا واحدا وعن التثنية واسماء الاعداد لان المراد بقولنا
ينتظم جمعا من الافراد جمعا من مدلولاتٍ ومدلول التثنية والثلثة الجمع على
المركب وهو واحد كما قرر نا آنفا وانما اوردنا جمعا من مدلولاتٍ دون مدلولين
الافراد لان دليل لا يفيد في جمع كجماعة فرد بالنسبة اليها فوجب الا تؤتى ان
اهل اللغة كما لوا ان جمع الجمع يتناول ثلثة امثال الجمع الذي هو دونه بان كل جمع
منه فوق ما اورده فعلم بهذا ان المراد جمعا من مدلولاتٍ فان قيل كل
من ثلثة وما فوقها اصل لو اوا حد من مدلولات لفظ الجمع كزيد وعمرو وبكر
فالجمع المطلق على ثلثة لا يكون متناولا لجميع من مدلولاته مع انه عام في الاصل
قلت من قول اصل لفظ الجمع هو بحيث اصل صيغته اي الواحد لم فانا نحقق بهم علامة
الجمع فزاد عليه الانتظام وهذا اوانح جن ان قيل المراد به جمعا غير ما قد سماه
اسماء الاعداد انما ينتظم جمعا مقدرا فيخرج به من الحد لكنه لا دلالة في اللفظ
ولا في الخارج على هذا القيد ولا بد في التعريف من الدلالة على كل قيد والا لكان خللا
بالفهم اما لفظا كقولنا مسلمون لو اما معنى كقولنا من وما فيفضي الانتظام
يعني ان العام نوعان نوع ينتظم جمعا من الافراد لفظا بان يدل صيغته على الشمول كصيغة
الجموع مثل زيد وزيدان ورجال ونوع ينتظم معنى بان لا يكون صيغته للشمول لكن

وكذا ما والين والانبس فانها عامة من حيث المعنى حيث تناولت جمعا
من الافراد دون الصيغة لانها ليست باسم جمع كذا قال ابو اليسر ره وحكم
الخاص من الكتاب وجوب العمل به على الاحتمالة اي قطعا ويقينا وهذا مذهب مشائخ
العراق والقاضي الامام ابي زيد له والشافعي له ومن تابعهم لان المقصود
من وضع اللفظ للمعاني ان يدل عليها عند الاطلاق حتما والعام يكن للوضع
فائدة وقال مشائخ سمرقند له واصحاب الشافعي رح لا يثبت الحكم به قطعا لان
كل لفظ يحتمل ان يراد به خلاف موضوعه مجازا ومع الاحتمال لا يثبت القطع
قلنا الجواب ان هذا احتمال لم ينشأ من الدليل فلا يقدح في كونه قطعيا الا
ترى ان من نام عند طلوع الفجر لا يرخص له في الافطار لاحتمال ان لا يستيقظ
قبل الطلوع وامثاله كثيرة واما اذا كان ما نشأ لاحتمال السقوط لان هذا الا
حتمال ناشئ عن الدليل فان قابله اي عارض الخاص من الكتاب الخبر او
حد او القياس فان امكن الجمع بينهما بدون التغيير في حكم الخاص مع التغيير
في حكم الخبر يعمل بهما اي بالمتقابلين لان الاصل ان يعمل بالدليلين
امكن الجمع بينهما وان لا فان لم يمكن الجمع بينهما بدون التغيير في حكم الخاص
يعمل بالكتاب ويترك ما يقابله من خبر الواحد او القياس لان الكتاب اقوى
منهما لانه قطعي وهما ظنيان لان في خبر الواحد شبهة الانقطاع عن
رسول الله ﷺ وفي القياس بمعنى الرأي وهو يحتمل الخطاء فهما

ليست لو

فالجواب

قلت

ومتروكون

صعيفان والضعيف لا يقابل القوي مثاله اي مثال الخاص من الكتاب
او مثال الخاص الذي قابله القياس **قلت** لا يلزم هذا المثال لانا
بينا هذا القياس اللغوي وكلامنا فيما يقابله القياس الشرعي اذ اللغوي
ليس بحجة عند فلا يتصور منه المقابلة **قلت** لا نسلم ان كلامنا فيما يقابله
بينه القياس الشرعي اذ المذكور مطلق القياس وايما يتصور التقابل
بينه بين الخاص والقياس اللغوي فثابت لان القياس اللغوي اتم لكن
حجة في اثبات الحكم الشرعي فاما فيما يرجع الى اللغة فحجة وارلة يعرف من اللفظ
دون المعنى من باب اللغة فيصلح القياس اللغوي شاهدا له فاذا كان حجة
في ذلك كان مقابلا للكتاب صورة فيما اجتمعا فيه نفيا واثباتا او نقول القياس
اللغوي حجة عند الخصم فهذا هذا مثالا على مذهبنا **قوله** تعالى والمطلقات يتربص
بانفسهم ثلثة قروء اخبار بمعنى الامر والقروء مشترك بين الحيض
والطهر على ما جاء في اللغة ولذلك اختلفوا فيه كما بين الصحابة فبعضهم اراد
بها الحيض كما هو مذهبنا وبعضهم اراد بها الاطهار كما هو مذهب
الشافعي وهم كانوا من اهل اللسان فثبت انه مشترك ثم علمنا بالنقل
الثلثة ينبغي ان يراد بها الحيض فان لفظة الثلثة خاص في تعريف عدد
معلوم فيجب العمل به ولو حملنا الاقراء على الاطهار كما ذهب اليه الشافعي لم
باعتبار ان الطهر من كروء الحيض وقد ورد الكتاب في الجمع بلفظ التانيث
لانها السمى خاص بعدد معلوم

الحكم اللغوي
الحكم عام اللغوي
في
الشافعي

ثبت دل انه جميع المذكور وهو الطهر لزم ترك العمل بهذا الخاص لان من جملة
على الطهر لا يجب الثلثة الاطهار بل طهرين وبعض الثالث وهو الذي
وقع فيه الطلاق تولد في تعريف عدد معلوم وهي الثلثة الكوامل وانما يحصل
العمل بهذا اذا اراد بهما الحيض اذ لو اريد بهما الاطهار انتقض العدد
من الثلثة لان المراد بهما آخرين اما طهران وبعض الثالث وهو الذي وقع فيه
الطلاق اذ هو معتد به عند الخصم فلا يكون عملا بالثلثة الكوامل وفيه ترك
العمل بالخاص من الكتاب بالقياس الذي عمل به الخصم وهو ان التاء في اسماء
الاعداد من الثلثة الى العشرة علامة التذكير يقال ثلثة رجال وثلث نسوة وا
لحيض مونث والطهر مذكر فدلت التاء في ثلثة على ان المراد بهما الاطهار
وتحن تركناه وان كان مستقيما في اللغة لما رايناه مخالفا لخاص الكتاب على ما
قررناه هذا حاصل ما ذكر في الكتاب وآعترض علينا بامور ايضا تركنا العمل بهذا
الخاص بالزيادة على ما جبر فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يحتسب تلك الحيض
بالاجماع بل يجب التربص بالحيضة التي وقع الطلاق فيها ثلثة غير
لها واسم الثلثة كما لا يحتمل النقصان لا يحتمل الزيادة فكانت الزيادة تركا للعمل
بموجبها واجاب عنه بان تلك الزيادة ثبت ضرورة وجوب الكمل
فلا يجاب به وذلك لانه اذا انقضى الحيضة الثالثة حصلت به الحيضتان
وبعض الاولى فوجب تكميل الاولى ببعض الرابعة لكن الحيضة الواحدة لا

الثالث

وبهذا قلنا لو قال لا صلاة
لا يجزي في نوجبة الرابعة بتمامها فرضا عدم التجزي والمختصر ان يقول انها
ذكرين حيث دلالة النار لا تسلم انه قياسي لغوي بل هو اشارة النص لان النظم
النص يدل على المعنى الذي هو المذكور فكان ترك القياس بالاشارة النص لا بالقياس
ويمكن ان يجاب عنه بانه وان جاز هذا الاشارة النص لكن لا يدل حتما على ان
المراد بها الاطهار وبمن ثبت القياس ببيانه ان القرء والحيض اسمان للدم
المعهود فيهن ثابتة احدهما وهو الحيض لا يلزم ان يكون الآخر كذلك
ثبت الا يرى ان الذهب والعين اسمان لشيء واحد وكذا بر والحنطة اسمان
لعجينة مخصوصة مع ان احدهما مذكر والآخر مؤنث فكذا القرء من كون ان كان
الحيض مؤنثا فالطهر علامة التذكير فقط فالدليل على ان المراد
بها الاطهار يخرج على هذا حكم حق الرجعة في الحيضة الثالثة وزواله
وصحة نكاح الغير وبطلانه وحكم الحبس والاطلاق والسكنى والنفقة
والخلع والطلاق وتزوج الزوج باختها وباربع سواها واحكام الميراث
مع كثرة تعدادها هذا تفريع على انه اذا ثبت ان القرء عندنا ثلثة حيض
وعنده ثلثة اطهار ثبت انه اذا طلقها في طهر الحيضة الثالثة
عندنا بانقضاء العدة وعنده خارجة من العدة لانه بقي ثلثة اطهار قبل الحيضة الثالثة
لثبت احكام العدة في الحيضة الثالثة عندنا خلافا له منها اذا طلقها
طلاقا رجعيا كان له حق الرجعة في الحيضة الثالثة عندنا وعنده زال فيها

وجه قول من قال
ان المراد بالقرء
طهارة اذا حضت
وطلق حيضت ولم
تطهر ولم تطهر

زال فيها حق الرجعة ومنها انتهى نكاحها من غير الزوج عنده في الحيضة الثالثة
وبطلانه عندنا ومنها كان له حق الحبس اذ يكون محبوسة ليس لها الخرو
ج من بيت العدة عندنا وعنده حكم الاطلاق وهو ضد الحبس ومنها
وجوب السكنى والنفقة لها في تلك الحيضة عندنا لا عنده ومنها انتهى
الخلع والطلاق في تلك الحيضة عندنا لا عنده ومنها بطلان التزوج
الزوج باختها والربع سواها في تلك الحيضة عندنا وعنده لزو
مها ومنها احكام الميراث مع كثرة تعدادها اي بشعبها وتفاصيلها فاذا مات الزوج فيها ورثته عندنا ولا يسع الوصية لها فيها
خلافا له وكذا غيرها من احكام العدة على هذا الاختلاف وكذلك قوله
تعالى علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علم
الله تعالى ما يجب فرضه على المؤمنين في الازواج والاماء كذا في تفسير
الكشاف وفي التكوير وجبنا من المهور في امتلاك في ازواجهم ومن العوض
في امائهم خاص في تقدير الشرعي فلا يترك العمل به بما عبارة عقل فيه
بالعقود المالية فيكون تقدير المال فيه موكولا الى رأي الزوجين كما ذكره
الشافعي له قوله خاص لاضافة الفرض اي التقدير الى الله تعالى فكان المهر
مقدرا شرعا بحيث لا يجوز النقصان عنه الا انه في تعيين المقدر المجمل قا
لحق به السنة بيانا له وهو ما روي جابر عن عبد الله ان النبي عليه

السلام قال لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ولا يهر
لاقل من عشرة فصاعدا تقديرا لانها والشافعي لم يجعل مقدرا
بل جعله موكولا الى ما فرضوها من الى ما يرى الزوجين لانه بدل المعقود عليه
وهو البضع فصار كسائر سائر العقود المالية اي البيع والاجارة ثم
وهو يثبت فيها على حسب التراضي العاقدين كذا هذا الكنا نقول هذا
ترك القياس بالقياس وهو لا يجوز عليه بان الفرض مقدر
لانه كجاء للجزء في الشيء والايجاب وهو المشهور والتقدير كما ذكرتم حمله
على الايجاب ههنا اولى من حمله على التقدير في حق الاماء الا ترى ان ترك
الاماء بالازواج وليس لهن شيء مقدر على الموالي فلا يستقيم التقدير في الاماء قط
ما الايجاب فهو يستقيم لان ملك البضع اما من النفقة والسكنى واجب لهن جميعا
كوجوب مهورهن الا ترى انه يجب على الموالي بالايجاب
ههنا ويدل عليه تقديره بقلة لانه انما يقع عليه الايجاب لا التقدير يقال
وجب عليه ولا يقال قدر فكان اقوى انه مشترك او موول لا يتم الدخا
من التقدير الشرعي وهذا الاعتراض عليه لا يتوجه بين ان يجعل الخاص
لفظ الفرض او ضمير المتكلم او مجموعهما ولو جعل اضافة الفرض الى
الضمير خاصا بالنسبة الى المتكلم كما يوهي اليه لفظ المصنف له خاص في تقد
بالشرعي لا يتطرق اليه هذا الاعتراض وان كانت الاضافة نسبية وهي

وهي امر معنوي والخصوص من اوصاف اللفظ الا انها ملحقة بها لقيامها
بالملفظ لكنه بقي الاشكال في ان الفرض بمعنى التقدير وفرع الشافعي له على هذا
ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكاح واباح الشافعي له ابطاله
له باطلاق كيف ما شاء الزوج من جمع او تفريق واباح ارسال الثلثة
جملة واحدة وجعل عقد النكاح قابلا للفسخ بالخلع اي فرع على المذكور
وهو ان النكاح عنده كالعقد المالية من غير ان يكون فيه اقامة السنة او
معنى تربت عنده مسائل منها ان التخلي لنفل العبادة افضل من الاشتغال بالنكا
ح كما هو افضل من الاشتغال بالبيع وسائر التجارة وهذا في حالة الاعتدال
واما في حالة التوقان فهو واجب او سنة عنده ليتم قوله اباح ابطاله كيف
ما شاء الزوج من جمع او تفريق فالجمع ان يوقع الثلث في طهر واحد والتفريق
ان يفرق الثلث في ثلثة اطهار قوله واباح ارسال الثلثة جملة اي دفعة واحدة
بكلمة واحدة كما جاز فسخ البيع مطلقا وعند الجمع بين الطلقتين او ثلث في طهر واحد
او كلمة واحدة بدعية مطلقا لانه فسخ لان النكاح يتعلق به المصالح
الدينية والدنيا فيكون ابطاله الا على قدر الحاجة الى الخلاص والحاجة الى
الجمع في طهر واحد او كلمة واحدة على ما تقرر في الوقوع واجعل الشافعي له نكاح
قابلا للفسخ بالخلع كالبيع وعندنا الخلع ليس بفسخ بل هو الطلاق بالمال فاذا
لحقها ثلثا لم تحل له من تزوج امرأة غيرها ثم تزوجها فان هذه المرأة عادة

اليه بتطليقتين عند ابي حنيفة رح وكن للشافعي رح قوله لكنه حتى تنكح زوجا غيره
خاص في وجود النكاح من المراة فلا يترك العمل به بما روي عن نبي صلى الله عليه
وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل والنهي
خاص في جود النكاح من المراة لان تنكح صيغة الغايبة فينعقد النكاح شرعا
بعبارة النساء بموجب هذا النص وقال الشافعي رح لا ينعقد النكاح بعبارة النساء
اصلا بالحديث المذكور ونحن تركنا خبر الواحد بمقابلة الخاص من الكتاب
فان قيل ان النص يوجب وجود النكاح من المراة ولكن لا يثبت في الصورة شرعا
اذا نكحت بغير اذن الولي لان الحديث يوجب بطلانه بدون اذن الولي فلا يبقى
بل بينهما قلت لان الخبر الشارع بوجود النكاح منها كالموجود منها يكون نكاحا
منها وان لم يعقب بحث شرعا سوى ما يكون نكاحا عن الشارع وهو مطلق عن
قيد الاذن فوجب الصحة بدون اذن الولي فان قلت لفظ تنكح مشترك بين المثا
لب المذكور وبين المؤنثة الغايبة فلم يكون خاص قلت انه خاص في ص
والنكاح عمن اسند اليها الفعل وان كان صالحا في الاصل للاسناد الى احدهما فهيهنا
اسند الفعل اليها بدلالة قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره فوضح ان لفظ تنكح في الاصل موضوع لوجود النكاح في ضمان الحال والاستقبال
وهو معنى واحد واما بين المذكر الغايب فهو مشترك فيكون مسند الى الفاعل فيعين الاسناد اما
مسند الى الغايبة واما الى المخاطب لانهما جميعا والا الى احدهما غير معين والى

قبل ٢٠٠

والى ايتهما يسند يكون خاص فلم يرد عليه اعتراض بان النص متروك
الظاهر من حيث الاطلاق في حق الصغيرة فانه لا يصح نكاحها بلا اذن الولي فيجاز
ان يعارضه خبر الواحد يمكن ان يجاب عنه بان النكاح هو كلام الموثقين
والكلام انما يوجد بعقلهن ومعناه والمعنى انما يوجد باختيار صحيح وهن
عن عقل كامل والصبي عديم العقل فيكون كلامه كلام من وجه دون وجه
فلا يوجد منه النكاح فلا يكون داخلا تحت اطلاق النص يوضح ذلك ان النطق
(كلام نصي)
البيغاء ليس بكلام لفوات الاختيار منه ولهذا لا يتعلق بقوله الاحكام
ويوضح ايضا ان النص متروك الظاهر في حق الاماء مع ثنا والحرايو
والاماء جميعا باطلاته ونكاح الاماء لا يصح بدون الاذن المولي فاذا كان
متروك الظاهر جاز ان يعارضه الخبر ويجاب عنه بان النص يوجب رجحه
والنكاح شرعا منهن والامة نكاحها بلا اذن المولي نكاح موجود شرعا
الا انه موقوف لحق المولي دفعا للحرج عنه ولهذا اذا اجاز المولي يثبت
الاحكام من وقت النكاح ويعترض عليه ايضا ان النكاح حقيقة للوطي قال
عليه السلام تاكح اليد ملعون وبه صرح شيخ فخر الاسلام وغيره ولئن سلم
انه حقيقة في العقد ايضا يقال نكحت اي تزوجت وهي ناكحت في بني فلان
اي هي ذات زوج منهم كذا في كتب اللغة لكن لا نسلم انه خاص في وجودا
لعقد بل يكون مشتركا بين العقد والوطي فاجاب عنه بان المراد من النكاح

في الآية هو العقد سواء كان متروكا او مجاريا في العقد ويراد بالمس الوطي بدلالة
اضافته الى المرأة قال شيخنا سلمه والمراد منه العقد وما فعل الوطي فلا
يضاف اليها مباشرة ابدا اي لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز بواسطة
التمكين اذ لو جاز ذلك لجاز ان يسمى المركب راكبا والمضروب ضاربا وهو خلا
في اللغة اي كلام العرب وحاصل هذا الجواب ان الفاعل والمفعول على طريق تقيض
ولا استعارة مع وجود الثاني في الاعلى طريق الحكم فاذا تعذر ارادة الوطي يكون المراد
به العقد خاص ويتفرع عنه الخلاف في حل الوطي وترتب المهر والنفقة وا
تسكين وقوع الطلاق والنكاح بعد الطلقات الثلث على ما ذهب اليه كل
من اصحابنا رحمهم الله خلافا لما اختاره المتأخرون منهم اي اذا ثبت ان نكاح المرأة
بدون اذن الولي لا يتوقف عندنا على انه لا يتعلق به هذه الاحكام من النكاح حكم من احكا
م النكاح فلا يحل الوطي ولا يلزم المهر والسكنى والنفقة ولا يقع الطلاق
فيه لانها اجنبية وكذا اذا طلقها اي هذه المرأة ثلاثا ثم تزوجها بغير
اذن المولي بلا تحليل جاز النكاح عنده لان النكاح الاول لم يتعلق به فلم يقع عليها
الطلاق فصار كانه تزوجها ابتداء فيصح هذا على ما ذهب اليه كل من اصحابنا رحمهم الله
واما المتأخرون منهم فيقولون لا يحل له الا بعد زوج اثنى الا ان الاعتماد في
هذا على دليل الحل كما قال الشافعي له ودليلنا عمومه وقال ابو حنيفة
واصحابه رحمهم الله تعليقا بعدم الصحة تحليلا للحرام على [illegible] لحلال احتياطا كذا

كذا في الشرح واما العام فنوعان عام خص عنه البعض وعام لم يخص عنه شيء من
البعض فاما العام الذي لم يخص عنه شيء فهو بمنزلة الخاص في قالوا وهم
العمل به قطعا ويقينا وهذا على ما هي اكثر مشايخنا وقال الشافعي رحمه الله يوجب الحكم
لا على اليقين بمنزلة القياس وخبر الواحد لقيام احتمال الخصوص وهو الاحتما
ل لا يثبت القطع ووجه قولنا ان التعميم مع قصد وضع له لفظ العام
في المقصود من وضع الالفاظ ان يدل اللفظ على موضعه حتما والا لم يكون
للوضع فائدة وبهذا جمع السلف من الصحابة ومن بعدهم ايضا بعمومات
النصوص وهي كثيرة خارجة عن العد والاحصاء وعلى هذا اي على ان العام
يلزم العمل به قطعا قلنا اذا قطع السارق بعد ما هلك المسروق عنده لا يجب
عليه الضمان عندنا سواء هلك بعد القطع او قبله او استهلكه كما لو اطلق خمرا
وهو ظاهر المذهب وروي الحسن عن ابي حنيفة انه يضمن اذا استهلكه و
قال الشافعي رحمه الله يضمن السارق المسروق كما اذا غصب عينا فهلكت عند الغاصب
فانه يجب عليه الضمان لان تلف مال الغير بغير اذنه كذا هذا او لنا ان
القطع جزاء جميع ما اكتسبه السارق فان كلمته ملء امته يدا ولا جميع ما وجد
من السارق ويتقل بايجاب الضمان يكون الجزاء بعض الجميع فلا يترك العمل
به بالقياس على الخمر اي كلمته ما في حقه فاقطع اليدين مما جزاء بما كسبا
عامة يجب ان يكون القطع جزاء جميع ما وجد من السارق ومما وجد منه

تلف العين وبتقدير ايجاب الضمان يكون القطع جزاء بعض افعاله فكان تر
ك العمل بالعام من الكتاب بالقياس وذا لا يجوز والدليل على ان كلمة ما ذكر
محمول له اذا قال المولى لعبده في بطن جاريته غلام فانت حرة فولدت غلاما وجارية لا يتحقق
لان الشرط كون جميع ما في بطنها غلاما ولم يكن كذلك واما نزيد بقولنا محمول له لانها
ن من الامور اللغة فكان قوله جئت فيها كذا اسماع من حوالي شيخ واستا
ذي متع الله المتقين بطول بقائه لقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم ترك
العمل بالعام على تقدير ايجاب الضمان لان الضمان بدل الحل والقطع جزاء
جميع ما فعله وايضا لا نسلم انه ترك العمل به بالقياس بل هذا ترك ا
لعمل بالعام من الكتاب بالخاص من الكتاب وهو قوله فاقتلوا عليه
مثل ما اعتدى عليكم وهذا اقوى من الاول لانه عبارة والاول اشارة و
يرد عليه ايضا ان كلمة ما مشتركة بين المصدرية والموصولة وهي ا
لعامة بل هنا المصدرية اولى بدليل اتفاق ضمير الموصول في كتابه ولا
يقال جاز حمل ذا هنا الضمير العلم به لانا نقول السلامة عن المجاز اولى
فكانت المصدرية اولى فكيف يستقيم قوله كلمة ما عامة يتناول جميع ما
وجد من السارق ويمكن ان يجاب عنه بانه اذا كانت مصدرية صار
تقديره بكسبهما والاضافة في معنى اللام لتعريف والمضاف اذا لم يكن مخ
دا كانت الاضافة للعموم والاستغراق فيعم جميع اكتسابه واللفظ

والفظ المشترك اذا كان كل واحد من معنييه عاما جاز ان يعمل بعمومه
من هذا الوجه ومن ذلك نقول في قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من ا
لقرآن فانه عام في جميع ما تيسر من ضرورة عموم توقف الجواز
على قراءة الفاتحة وقد جاء في الخبر انه قال عليه السلام لا صلوة الا بفا
تحة الكتاب فعملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يعمل الخبر
على نفي الكمال حتى يكون مطلق القراءة في ضمن حكم الكتاب وقراءة الفاتحة
واجبة بحكم الخبر فان هذه الآية وردت في الصلوة بدليل سياق الآية وكلمة
ما عامة في جميع ما تيسر فاما ان تعم كل ما يتناوله او غيرها فينبغي ان يكون المامور به اجزاء
اول من القرآن والامر يدل على الجزاء المامور به فدل على ان اي جزء قرأ محرما كان يجزيا

فصل

ومن ظهر ما قدمنا توقف الجواز على قراءة الفاتحة والحديث يدل على ان قرا
ءة الفاتحة واجبة فاذا عملنا بهما على وجه لا يتغير به حكم الكتاب با
ن يعمل الخبر على نفي الكمال اي لا صلوة كاملة الا بفاتحة الكتاب فيجوز الصلوة
بمطلق القراءة لكن يكون فيها ان النقصان بترك الواجب وغير تقدير فرضية
القراءة كما هو موجب الكتاب وايجاب الفاتحة عملا بالخبر فان قيل ما دون
الآية مخصوص من هذا العام اذ لا يجوز به الصلوة فيجاز ان يعارضه خبر الواحد
بتخصيص غير الفاتحة قلت في جوابه ان ما دون الآية لا يطلق عليه اسم القراءة
عرفا لا يقال ان القارئ بها لا يسمى قارئا وبهذا لا يحرم على الحائض والجنب قراءة

ما دون الآية لعدم دخوله تحت قوله عليه السلام لا يقرأ الحائض ولا الجنب شيئا
من القرآن فاذا لم يكن متناول النص عاما لم يكن مخصوصا وقائل ان يقول ان
كلمة ما مشتركة بين الموصول وبين النكرة بمعنى شيء وانها اتيت ههنا
بمعنى شيء لانها لو كانت عامة لوجبت قراءة جميع ما يتيسر على المصلي وكم من
مصلي يتيسر له نصف او اكثر وما يجب جميع ما يتيسر منه فعلم انه ليس بعام يمكن
ان يجاب عنه بانه وان كان بمعنى الشيء لكنه موصوف ههنا بصفة عامة وهي تيسر
فيعم والشيء لفظ الفرد فيفهم عموم الافراد تصاركانه قال فاقرؤوا كل آية
تيسر واورد عليها انها نزلت في صلوة الليل وقد نسخت فرضيتها واجيب
بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الحادثة والنص عام لا يختص بصلوة دون
اخرى قال وعلى هذا اي على ان العام قطعي فلا يعارضه ما هو ظني قلنا في قوله
تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فانه يوجب حرمة متروك التسمية عامدا
وجاء في الخبر انه عليه السلام سئل عن متروك التسمية عامدا فقال كلوه فان تسمية
الله تعالى في قلب كل مسلم ولم يمكن التوفيق ههنا الا لو ثبت الحل بتركها
عامدا اثبت الحل بتركها ناسيا وقد ثبت الحكم في فصل الناسي وحده فيرتفع حكم
الكتاب بالخبر فيترك الخبر نزلت هذه الآية مع اياتٍ قبلها في الكفار وهم كانوا
يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله تعالى فما قتل الله تعالى احق
ان تاكلوا مما قتلتم انتم فقيل للمسلمين انكنتم محققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم

اسم الله عليه خاصة اي من التي يأتي دون ما ذكر عليه اسم غيره من آلهتهم
او ما لم تحققوا انفي لقوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين
نعلم ان كلمة ما في مما لم يذكر عبارة عن المذبوحات بدلالة السياق او بدلالة ان
مذكور التسمية ومتروكها يقع على الذكي في انتفائهم وانها بكونها موجبة
حرمة متروك التسمية من ذبيحة المسلم والكافر ولهذا ذكر بقابلته خبر الواحد
وقوله لانه لو ثبت الحل بتركها ناسيا معناه لو ثبت الحل بتركها في العمد لكان
الكتاب متروكا في حق بعض الافراد بالخبر وهو غير جائز كيف وانه نسخ الكتاب با
لكلية بهذا الخبر لان ثبوت الحل في العمد يستلزم ثبوته في النسيان فيثبت الحل في الصو
ر كلها بهذا الخبر والكتاب لا يتناول الا القبيل العامد والناسي فاذا خص منه جميع
ما بقي تحت الكتاب فرد فيرتفع حكم الكتاب بخبر الواحد فكان وجه ايراده رد الخبر
بطريق الاولى او نقول في هذا اشارة الى جواب اعتراض المفهم وهو ان الناسي خص
من هذا النص في تخصيص العامد بالنص بان العام المخصوص البعض جاز ان يعارضه
خبر الواحد بالتخصيص فاجاب بانه اذا خص منه العامد يرتفع حكم الكتاب بالكلية
كما تقرر انا اذا جعلنا تخصيص العام الى ان يبقى تحت الكتاب اذ ما يطلق عليه اسم العام كما
يكون متيقنا وفي الباقي يجب العمل بالواحد كما تقرر في محله ثم ارتفاع حكم الكتاب شامل
للناسي تحت ما ذكر عليه اسم غير الله وفي تسمية المجوسي الوثني واجيب
ايضا عن الناسي بطريقين احدهما ان الناسي في اكثر الشرع ملحق بالذكر بخلاف القياس

دفعا للحرج لان الاحتراز عن وقوع النسيان متعذر وهذا كالاكل ناسيا ايام
مقام الامساك في الصوم فاذا كان الناسي ذاكرا لا يكون العام مخصوصا وثانيها
انه عدم الذكر مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل والناسي تارك صورة
لا حقيقة ولا يدخل تحت النص كما لا يدخل المكاتب في قوله كل مملوك لي
فهو حر فان قلت كلمة ما في قوله تعالى مما لم يذكر اسم الله عليه عامة تتناول
كل ما كان لو ذكر قلت خص منه غير المذبوحات لا يجاب ركن وقوعها على المذبوح بدلالة
السياق وغيرها لان ذلك لا يخرجه عن تخصيص العام قلت انما تخصيص في اصطلاح
جمهور قصر العام على بعض افراده بدليل مستقل مقترن به واخراج بعض الافراد
بدلالة السياق او غيرها ليس باخراجها بنص مستقل فلا يكون تخصيصا ولان
التخصيص لا يكون الا بدليل لاحق والسياق سابق فلا يكون مخصصا وكذلك قوله
تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم يقتضي بعمومه حرمة نكاح المرضعة وقد جاء في الخبر
ان تحرم المصة والمصتان ولا اطلاعة ولا اجتماع ولم يكن التوفيق ههنا ان يترك
كل الخبر اي مثل ما تركنا الخبر بمقابلة العام على ما نحن فيه في قوله وامهاتكم
اللاتي ارضعنكم فان المرضعات عامة توجب بعمومها حرمة كل مرضعة ارضعت
قليلا او كثيرا اخذنا بمقابلة المصة فعل الرضيع والاطلاعة فعل المرضعة فان قلت قد خص منه المرضعات بعد المائة في ان ارضاع الخبر
انها غير محرمة داخلت في النص لان الله سبحانه وتعالى اي اصول اذ الام انما

لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه سواء كان المخصوص معلوما
كالمال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين
ولا تقتلوا بعضهم الا ان يجب ههنا في المخصوص اذا كان معلوما وقال عامتهم
ان كان المخصوص مجهولا يسقط حكم العموم حتى لا يبقى حجة ويتوقف الى البيان
وان كان معلوما يبقى العام فيما وراءه على ما كان اعتبارا بالاستثناء المعلوم من الجهول
وقال الثاني الامام والشمني ثبت عندي بما مذهب السلف الذي يبقى على عمومه بعد التخصيص
في الفصلين لكن لا على القطع بل الاحتمال وهو المذكور في المتن فلاجل انه
لا يبقى على القطع يجوز ان يعارضه خبر الواحد او القياس فتخصص من الباقي بعض
افراده الى ان لا يبقى تحت العام ثلث وبعد ذلك لا يجوز التخصيص الا بما يجوز به
النسخ هذا ما ذهب بعض المشائخ وذهب الجمهور منهم الى ان تخصيص يجري
في جميع القائل العموم الى الواحد وعليه اكثر الشافعية ومن ائمتنا ابو يوسف
في الجمع المنكور نفيه ومحمد كرجال ومسلمات ومحمد كالطحاوي وقوم الى الثلث وفي غيره الى الواحد
حد ومثال هذا العام ما استدل به محمد رحمه الله على عدم جواز بيع العقار قبل القبض لنهيه عليه
السلام عن بيع ما لم يقبض وترجمه بيع المبهم قبل القبض بيع الميوان قبل
القبض فانه في حكمه لان حكم هذا العام بالقياس المزيل القطع واليقين عنه وانما
جاز لقيام دليل على ان العام يرجع عنه القطع بالتخصيص حتى جاز تخصيصه بخبر
الواحد والقياس لان المخصص الذي اخرج البعض عن الجملة لو اخرج بعضا مجهولا

لانه المخصوص من العام ان كان بعضا مجهولا كقولك اقتلوا المشركين اقتلوا بني فلان ولا
تقتلوا بعضهم يثبت الاحتمال في كل فرد معين اي يحتمل كل فرد معين فيجوز ان يكون
باقيا تحت حكم العام ويجوز ان يكون داخلا تحت دليل الخصوص فاستوى الطرفان
في حق الكل فاذا قام دليل الشرع على الكل من جملة ما دخل تحت دليل الخصوص
اي قام الدليل على ان كل جملة الخصوص ترجح جانب تخصيصه وان كان الخصوص اخرج
بعضا معلوما عن الجملة جاز اي ذلك ظاهرا ان يكون معلولا بعلة لان الاصل في التخصيص
التعليل وجود ذلك اي تلك العلة احتمال ان توجد في هذه الافراد المعين من الافراد
الباقية فيثبت الاحتمال في كل فرد معين فاذا قام الدليل على وجود تلك العلة في هذا
الفرد المعين ترجح جانب تخصيصه فعمل به في الباقي مع وجود الاحتمال ثبت ان الواقع
الدليل في احتمال على تقدير ان يجوز تخصيصه بالاحاد والقياس **فان قلت** اذا كان
الخصوص مجهولا اثبت كما فرد من الباقي او من الخارج فينبغي ان يسقط العمل بالعام
اصلا كما في الاستثناء المجهول **قلت** ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء من وجه
اي حكما لانه لبيان ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة وهذا يشترك الاتصال فيه
كالاستثناء ويشبه الناسخ من وجه بصفة لان النص مستقل بنفسه كالناسخ
والاستثناء المجهول لما يوجب الجهالة في الصدر وسقط العمل به والناسخ
اذا كان مجهولا لا يسقط بنفسه ويبقى العمل بالنص الاول كما كان والعمل
بالشهرين واجب فلذا يسقط الزوم العمل بوجوب يبقى العمل به عملا با

نمبر

بالتبيين سؤال المجهول المخصوص في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا
فانه يتناول البيعان كليهما سواء كان بائعا في او بالتفاضل او غيرهما ثم
قوله تعالى وحرم الربوا خص منه بيعا فيه فضل ومطلق الفضل ليس بمراد
فبقي المراد به بعضه فاما احتمال ان البيع فيه فضل ان يكون من جملة الربوا او
من جملة البيع ثم اذا قام الدليل الشرعي وهو بيان النبي عليه السلام ان المراد منه
الاشياء الستة ربوا ترجح جانب تخصيصه وبقي الافراد الباقية تحت العام
المخصوص المعلوم بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم
خص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره واحتمل ان يكون
مجملا بعلة توجد في بعض الافراد فقام الاحتمال في كل فرد من الباقية كبقية
فاني والصبي والمرأة فترجح جانب تخصيصهم مع بقاء الاحتمال في الافراد الباقية
واعلم ان من جواز التخصيص وهو المختار في الكتاب فانما اخرج العام من القطع
فيما وراء الثلث فاما في تناول الثلث فهو قطعي عندنا حتى لم يجز تخصيصه الى
ما دون الثلث بخبر الواحد لانه قطعي قال قصص في المطلق والمقيد اي من
اقسام الكتاب المطلق والمقيد المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا با
نفي ولا بالاثبات فيقع على المفهوم المجرد عن الصفة والحق بها والمقيد الدال
على الذات مع بعض الصفات فالذي يقع على المجرد عن الصفة ذهب
عما بناه الى ان المطلق من الكتاب الله تعالى اذا ورد باطلاقه يدل على
العموم

على ترك اطلاقه كما تحقق عليه في بحث ترك الحقيقة ان شاء الله تعالى فالذي
دة عليه اي على الكتاب يقيد تعيين بخبر الواحد والقياس لا يجوز لان التقييد
نسخ وصف الاطلاق والكتاب قطعي فلا يجوز نسخ اصله ووصف بما هو ظني وانما يجوز
تقييد زيادة لان التقييد زيادة وصف على المطلق الا ترى ان من قيد رقبة الظهار
بالايمان زاد وصف الايمان في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وانما كان هذا نسخا
وفي الان موجب قوله تعالى فتحرير رقبة اجزاء مطلق الرقبة مؤمنة كانت او كافرة
فاذا قيدها بالايمان لقد نسخت اجزاء الكافرة مثاله في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
يثبت
حكم المأمور به وهو الغسل على الطلاق وهو اسالة الماء على الاعضاء مطلقا والامر
يدل على اجزاء المأمور به فيدل على ان مطلق الغسل مجزيا سواء كان مع النية او بدونها فاذا زاد عليه شرط النية والترتيب والموالات والتسمية بالخبر اي لو شرط
شيئا من الاشياء المذكورة لا يكون مطلق الغسل مجزيا وهو نسخ الكتاب باخبار الاحاد
او القياس فالنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات مشروط عند الشافعي رحمه الله وكذا
للترتيب عنده على ما ذكر في كتاب الله تعالى بقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة
المولجي يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه الى المرفقين ثم يمسح رأسه ورجليه ثم للترتيب
قال
اولا عتبارا بافعال الصلوة مثل القيام والقراءة والركوع والسجود والموالات فرض
عند مالك رحمه الله لقوله عليه السلام توضؤا كما رأيتموني توضأت وهي ان تتابع بين افعاله حتى لا يتخللها الجفاف
والتسمية شرط عند البعض بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم ولما كانت الزيادة

نسخ الكتاب بهذه الاخبار قيل او فعلا عملنا بها على وجه كما قال ولكن يعمل بالخبر على
وجه لا ينافي به حكم الكتاب فيقال الفعل المطلق فرض بحكم الكتاب والنية سنة بحكم
الخبر فيحمل النفي في قوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم على نفي الفضيلة وخبر النية على
انما الاعمال مستحبة بالنيات وكذا افعاله عليه السلام على الفضيل **فان قلت** العمل بالخبر
ان يجعل التسمية واخواتها واجبة بحمل النفي على نفي الكمال كخبر الفاتحة والقول بالنية
ترك العمل **قيل في جوابه** انه من الاخبار واردة في شروط الوضوء وهي
تبع الصلوة خلوا وجنابة الا ترى انه في الوضوء كما فاتحت لزم المساواة بين
اصل وتبع اتبع مع قوة التفاوت بين اصليهما وهي خلاف موضع الشرع
قلنا بالنية في مكمل الوضوء وبالوجوب في مكمل الصلوة اظهار التفاوت
بينهما كذا قالوا وتشهد هذا بان غلام الصبي يؤمر بالامر ان يكون اكثر من غلام
الامير لكون الصبي مراد في مورد من الامير وقال شيخ الاسلام ينتقض بالنا
بات الواردة في الصلوة والوضوء حيث استحق في افادة الفرضية **قلت** الواقع
لهذا السؤال ان المقصود ههنا انتفي اشتراط التسمية واخواتها عملا بالكتا
ب فاذا حصل ذلك فاثبات وصف المدعي على وفق اتمام لزوم المقدار بالفضل اذ لا
تجاذل بالواسطة بين الشرطية والنية وهو احد نفي الاجماع على ما تقرر في بابه
واما ان ترك العمل بالخبر من وجه مع امكان العمل به فذلك مما لا يهمنا كشفه
ههنا وله مقام ذكر فيه والاهم ههنا بيان المحافظة على الكتاب في العمل بوجه

بوجوه مطلوبة **وفي هذا المقام** اعتنى نواب اخر في نقلها من شر
وح الهداية وغيرها الشيخ الاستاذ احدها **انا لا نسلم** ان مطلق عن
النية فان المراد اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا لاجل الصلوة كقولهم اذا جاء
الشتاء فتاهب اي للاجل الشتاء والمامور به النية سوى ان يكون الوضوء لاجل
الصلوة فيكون النية ثابتة بالكتاب **وثانيهما** لا نسلم انه مطلق بل من
التقييد مقيد به وهذا الان الفعل في الوجه يتعلق بالشرط بلا واسطة
والفعل في اليدين يتعلق بالواسطة والمسح بالواسطتين فيثبت كل واحد
منها كما علق وهذا كما قال ابو حنيفة في قوله لغير المدخول بها ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق فانها اذا دخلت الدار يقع الاولى وبانت به و
بالفواتين والثالثة لما ذكرنا **فان قيل** اذا وقعت وتاخرت الثانية عنها فبانت بالاولى
قبل وقوع الثانية **وثالثها** ان الكتاب مقيد بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين والاخلاص هو النية ومخلصين حال والاحوال شروط فيكون
النية شرطا بالكتاب او بخبر المؤيد به **والجواب** عن الاول انا لو اعتوذ لكن المعنى
وفي يلزم ابطال المطلق وهو قوله تعالى وانزلنا من السماء طهورا فانه يقتضي
ان يكون الماء طهورا على الاطلاق واشتراط النية يقتضي ان لا يكون طهورا بدونها
وفيه ابطال هذا المطلق وهو اقوى من المقيد وفيه اشكال ذكرني بعض
المحواشي **وعن الثاني** ان تعلق الباء بالشرط يفيد الترتيب في الايجاب لا في

نفس الواجب فوجب نفس الواجب وهو غسل الاعضاء المطلق عن قيد الترتيب وهذا كمن قال لآخر اذا جاء الخ فاشتر لي عبدا وجارية واستا جر لي قوما فجاء الخ كان للوكيل ان يستاجر قبل الشراء لان الترتيب حصل في الاطلاق وبعد شوته لا ترتيب فيه بخلاف المسئلة المذكورة لان الترتيب في الايقاع يستلزم الترتيب في الوقوع وعن الثالث ان المقصود ههنا اجراء المطلق من الكتاب على اطلاقه في الخبر عن تقييده وذلك اذا تمسك الخصم بالخبر واما اذا تمسك بدليل آخر مثل الاصل فلا يلزمنا الجواب عنه ههنا بل حكمه اثبات هذه المسئلة كما بينا واما ههنا فالزام علينا تكليف لما لا يطاق لان المسئلة لو التزم ههنا الجواب وكم يلزم يقال لا نسلم ان الوضوء عبادة اذ العبادة فعل يأتي به المرء تقربا الى الله تعالى والوضوء اما الطهارة اهلية في امر للعبادة اي للصلوة وههنا اسئلة واجوبة ينقبض بسطها * هذه الحاشية عن بسطها وكذلك اي مثل ما اجرينا الغسل والمسح على اطلاقهما وتركنا الخبر بمقاديره مطلق الكتاب قلنا في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة من الكتاب جعل جلد المائة حدا للزنا لانه مقرون بفاء الجزاء اذ تقديره الزانية والزاني اذا زنيا فاجلدوا وهو عقوبة زاجرة فكان حدا الا ان الحد عقوبة تجب جزاء الجناية فاذا كان الجلد حدا وهو مطلق يقتضي ان يكون الجلد جزاء

سواء كان مع التغريب او بدونه مجزيا في كونه زاجرا شرعا فلا يزاد عليه التغريب حدا بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام بل يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب فيكون الجلد حدا والتغريب مشروعا سياسة بحكم الخبر اي لو جعل التغريب حدا بالخبر لا يكون الجلد خاليا عن التغريب حدا كان نسخا للاطلاق كما مر في المثال السابق فجعل التغريب مشروعا سياسة مفوضا الى راي الامام من المصلحة وليس للامام ان يتخلص بالزاني بل يحبسه في كل جناية يرى الامام حبسها اذا يرى ان النبي صلى الله عليه وسلم نفى في جناية الخمس سياسة ولم يكن ذلك حدا وكذلك قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق مطلق في مسمى الطواف بالبيت فلا يزاد عليه شرط الوضوء بالخبر بل يعمل به على وجه لا يتغير به حكم الكتاب بان يكون مطلق الطواف فرضا بحكم الكتاب والوضوء واجب بحكم الخبر فيجب التوفيق اللازم بالرأي قوله وليطوفوا وهو الاول ان جعلا البيت مطلق يقتضي ان يكون الامر بمطلق الطواف اتيانا بالمامور به لان المامور به لا يتعدى مطلق الطواف سواء كان مع الوضوء او بدونه فالحديث وهو الطواف بالبيت صلوة يقتضي ان لا يجوز الطواف بدون الطهارة كالصلوة لا يجوز بدونها وهو خلاف الكتاب فلا يزاد عليه شرط الوضوء بخبر الواحد كما سبق غير مرة

ان مطلق الكتاب لطواف ليس بمراد بالاجماع للاتفاق على اشتراط الطهارة وشرط فيه الاقل من حجر الاسود وكذا لا يبقى بطواف الجنب والحيض والطواف

المكوس ولان ايعاد ثبت ان مجمل الكتاب الزائد عليه ثبت شرعا كالربا فيجوز
ان يلحقه خبر الطهارة ببيان الله والجواب ان ليس بمجمل في نفسه ولكنه في حق
المبالغة وايضا الفعل مجمل لان الامر صلوا بصفة الطواف وتاره تقول للكليف
والمبالغة وذلك يحتمل ان يكون من حيث الفرض او من حيث الاسراع في المشي
فالتحق خبر الواحد في الفرض والمائل ابيانا لانه يصلح لبيان اجمال فاما خبر
الطهارة فلا يصلح للبيان لانا ذكرنا ان الطواف لا يحتمل الطهارة بل هو شرط
الزائد فلا يثبت بخبر الواحد نظيره مسح الراس فانه لما كان في حق الفعل المجمل
التحق فعل النبي عليه السلام بيانا له لا ببيانا مجملا دون خبر التسليت لان
اللفظ لا يحتمل فاما وجوب اعادة الطواف الجنب والعريان وطواف المكوس
فليس لعدم الجواز لتمكن النقصان الفاحش كوجوب اعادة الصلوة المؤدية
مع الكراهية ولهذا ينجبر بالدم اذا رجع من غير اعادة كما جاز
الصلوة بالسراويل كذا في الكشف وكذا قوله وركوعها مع الراكعين مطلق
في سعي الركوع فلا يزاد عليه شرط التكرير قوله مطلق في سعي الركوع وهو الميل
عن الاستواء بما قطع اسم الاستواء يقال ركعت اغصان الاشجار اذا مالت الى الارض فلا
يزاد عليه شرط التكرير كما زاد ابو يوسف له والشافعي قوله بالخبر وهو
قوله عليه السلام للاعرابي حين خفف الركوع والسجود ثم فصل قال ابو حنيفة
لما قلنا ان الزيادة نسخ ولكن يعمل بالخبر على وجه لا يتغير به حكم الكتاب يكون

يكون مطلق الركوع فرضا بحكم الكتاب والتكرير واجب بحكم الخبر لا يقال هذا
كان التكرير سنة وكان النفي محمولا على نفي الفضيلة كما في خبر التسمية والامر بها
لصلوة على الاستحباب لانا نقول الاصل نفي الجواز ثم اذا تعذر ذلك بمقابلة الكتاب
يصير الى ما هو اقرب منه وهو نفي الكمال ليكون العمل بموجب الخبر اكثر وفي
نفي الفضيلة جهة الترك اكثر من جهة العمل والاول الى ما هما امكن وكذا الاصل
في الامر والايجاب فيعمل به بالامكان عنه والتكرير هو الطمانينة في الركوع والسجود
والقعدة بين السجدتين وعلى هذا اي على ما ذكرنا ان المطلق يجري على اطلاقه فلما
يجوز التوضي بماء الزعفران وبكل ماء خالطه شيء طاهر فيغيره احد اوصافه لان
شرط المصير الى التيمم عدم مطلق الماء لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا
طيبا فالماء فيه مطلق والمطلق ما يسبق اليه الافهام عند الاطلاق لفظ الماء
وقد شرط للمصير الى التيمم عدم مطلق الماء فيقتضي ان تعين التوضي بكل
ماء يطلق اسم الماء عليه وهذا اذا بقي ماء اي ماء الزعفران والصابون و
الاشنان وكل ماء خالطه شيء طاهر فغيره احد اوصافه يطلق عليها اسم
الماء فيجوز التوضي بهذه المياه فان قيد الاضافة زال عنه اسم الماء جواب
عما قال الشافعي له ان ماء الزعفران واشباهه مقيد يقال ماء الزعفران وماء الا
شنان والصابون كما يقال ماء الورد فلا يكون داخلا تحت قوله تعالى فلم تجدوا
ماء فلنا الشرط ان يكون الماء باقيا على صفته المنزل من السماء ليكون الماء مطلق

كان نجبار نقصان بدن

فاجاب فان قيد الاضافة مما ال عدم اسم الماء بل شرط فيدخل تحت حكم مطلق
الماء لانه مفهوم عند الاطلاق لفظ الماء فاذا قال هات الماء فجاء بماء الزعفران
لا يخطئ لغة بخلاف ماء الورد فانه اذا جاء به يخطئ لغة فصار اضافته الى
الزعفران كاضافته الى البيت والعين فانه لا يخرج عن مطلق الماء بهذه الاضافة
كذا اهل اللغة فيجوز التوضي به فكان شرط بقائه على صفة المنزل عن السماء قيد
لهذا المطلق اي لو شرطنا بقائه على صفة المنزل من السماء كان قيدا للكتاب وبه
يخرج حكم ماء الزعفران والصابون والاشنان وامثاله ويرد عليه اشكال وهو ان الماء
في النص لو كان مطلقا لجاز التوضي بالماء النجس وليس كذلك فعلم ا
نه ليس بمطلق فاجاب ويخرج عن هذه القضية اي عن كونه آلة ا
لتطهير الماء النجس بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم اي بالوضوء والنجس
لا يفيد الطهارة فلم يكن داخلا تحت قوله تعالى ماء فكان النص مطلقا في
الماء الطاهر وبهذه الاشارة اي باشارة هذا النص وهو قوله تعالى ليطهر
كم علم ان الحدث شرط لوجوب الوضوء فان تحصيل الطهارة بدون وجود
الحدث محال لان المراد من قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون اصلا
لتكون فاغسلوا وجوهكم الآية وذلك لان المقصود بالوضوء تحصيل الطها
رة وتحصيلها بازالة النجاسة وازالتها يقتضي ثبوتها وهي في الاعضاء حكمية
اي الحدث فان قلت هذا الى قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم وارد في التيمم

في التيمم كيف يدل على ان المراد به الماء الطاهر وعلى ان الخطاب بالوضوء
للمحدثين قلت التيمم خلف الوضوء والوارد في الخلف وارد في الاصل لان
الخلف لا يخالف الاصل بسبب وانما يفارقه بحاله فان قلت الاثبات في الاصطلا
ح لا بد ان يكون الثابت بها منظوما وشرطية الحدث ليست بمنظومة فكيف يكون
ثابتا باشارة النص قلت شرطية الحدث نزلت من لوازم التطهير والتطهير
منظوم فقد كان ما يلزم ما هو من لوازم الاشارة والاقتضاء والالتزام كانه
بواسطة الاشارة واخيها فان قيل ان يقبل اطلاق هذا النص متروكا فيما اذا لم
يجد الطاهر فنبرد فيه اوصافه كما قيد بكثرة الدلائل مع اطلاق اسم الماء
عليه الا ترى انه لم يجد دلالة اسم على حدة ولم يقيد بالاضافة فاذا ترك اطلاقه
كان مجملا ويبقى الاستدلال لا نسلم ان النص مطلق بل هو عام فيكون
تكرارا في سياق النفي وقد خص عنه الماء النجس بقوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
لكونه نصا مستقلا مقارنا فان كان كذلك جاز ان يعارضه القياس غاية ما في الباب
القياس يكون مع الغائب واما ما كان لا يصلح النص تفسيرا للماء دعاه ولهذا قال
ابو حنيفة رحمه الله المطاهر اذا جامع في خلال الاطعام لا يتناول الاطعام لان الكتاب في حق
الاطعام مطلق فلا يدل عليه بشرط عدم السيس بالقياس على الصوم بل المطلق
يجري على اطلاقه والمقيد على تقييده الطهارة التي المكوحة بامرأة محمولة على الثابتة
فاذا قال الرجل لامرأته انت علي كظهر امي فقد حرمت عليه لا يحل له وطيها ومسها لا

تقبيلها حتى يكفر عن ظهاره لقوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا الآية فاذا اطعام الظهار عن كفارة ثلاثين مسكينا او عشرين او نحوهما
ثم جامع الذي ظاهر منها ثم اطعم اباتين فانه يجزيه في قوله عليه السلام انا له وقال مالك لا
يجزيه لان النص في الصوم مقيد بما قبل المسيس اي الجماع فقيد الوارد في الاطعام
به ايضا بالقياس على الصوم والجامع ان كلا منهما نوع من كفارة وجبت جزاء
عقوبة فتشاركا في الغلظة فاذا جامع في خلال الاطعام يبطل ما مضى ويستانف الاطعام
كما يستانف الصوم اذا تخلل الجماع وكذلك النص في الاطعام وارد مطلق فيقتضي
اجزاءه مطلقا سواء تخلل الجماع او لا فلو شرط عدم المسيس بالقياس على الصوم
يلزم تقييد المطلق من الكتاب بالقياس وذلك لا يجوز ثم تحرير المطلق على المقيد
باب على حدة من اصول الفقه لتفاصيل مذكورة في محله وجواب هذه المسئلة
وان كان قوله عليه السلام انا له جميعا لكن تخصيص ابي حنيفة له بالذكر لكونه من
رؤسهم وهم اتباعه وكذلك قلنا الرقبة في كفارة الظهار وايمان مطلقة
فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل قال الله تعالى في كفارة الظهار
فتحرير رقبة وفي كفارة اليمين او كسوتهم او تحرير رقبة فالرقبة فيهما
مطلقة عن قيد الايمان فلا يزاد عليه شرط الايمان بالقياس على كفارة القتل

القتل فان الرقبة فيها مقيدة بالايمان لقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة
قبة مؤمنة كما قال الشافعي له وقيل بها يجامع ان الكفارة جنس واحد فالا
لمطلق عندنا يجري على اطلاقه لما ذكرنا ان الزيادة نسخ فلا يجوز في الكتاب با
لقياس فان قيل ان الكتاب في مسح الراس يوجب مسح مطلق البعض وقد قيد
تموه بقدر الناصية بالخبر وان الكتاب مطلق في تسمية الجهة الغليظة با
نكاح وقد قيد تموه بالدخول بحديث مواة رفاعة فهذان نقضان ورودان على الا
صل الذي ذكرتموه وهو ان المطلق من الكتاب لا يجوز تقييده بخبر الواحد او القياس
الاول ان قولكم تعلق مسح الراس بقدر سكم يوجب مسح بعض الراس وهو مطلق بيانا
ديث باد في ما يطلق عليه اسم البعض وقد قيد تموه بقدر الناصية وهي جهة الرا س
لمار وي المغيرة بن شعبة ان النبي صلى الله عليه وسلم اتى علي سباطة قوم
قبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه وهو خبر الواحد وانما قلنا اريد ببعض
الراس لان الراس محل المسح والباء دخلت فيه فيفيد التبعيض لغة يقال مسحت الر
ئس اذا استوعب به ومسحت بالراس اذا مسح بعضه ولان جميع الراس ليس
يراد بالاتفاق فيراد به البعض والثاني ان النكاح في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره مطلق في تسمية الجهة الغليظة به وقد قيد تموه
بالدخول حتى تم لا يحل للزوج الاول قبل دخول الثاني بخبر الواحد وهو قوله عليه
السلام للمراة المستودعة ان زوجها تعود الى رفاعة قالت نعم فقال عليه السلام لا حتى تذ

وفي من عيلته وهو بارث من عيلته كما قال لها ابن طلقها ثلاثا
زكتها عبد الرحمن ابن زبير فبانت منه بالبتة والعيلة كناية عن ا
لموصوف وتقها كناية عن الجماع فاجاب عن الاول بقوله ان الكتاب في مسح الراس
ليس بمطلق لان حكم المطلق ان يكون الباقي باقي فرد كان اشياعا لما موصوف به على الا
طلاق والباقي باقي فرد كان هيهنا ليس باقي بالموصوف اي باقي بعض فانه لو مسح
على النصف او على الثلثين لا يكون الكل ماسحا فقد فارق المطلق المجمل مع ان كلا منهما بعض
الراس بل الدليل على الربع مستحب بالاتفاق ثبت انه مجمل لا مطلق وخبر الواحد
جاز ان يلحق بالمجمل بيانا له والسائل ان يقول لانسلم ان حكم المطلق ان يكون الباقي
باقي فرد كان اتيانا بالموصوف به على الاطلاق فانه اذا ادى الماموربه يقرد من الافراد
ثم اي بفرد آخر لا يكون الثاني ماموربه وبيانا كان مطلق الفرد يقع على الثاني كما
يقع على الاول ففي مسح الراس اذا مسح على النصف فقد اتى باحد افراد الماموربه
فرد بعد فرد وقد ادى الفرض بالاول فلا يقع ما بعده ماموربه وبيانه توضيح
ان مطلق يعود على كل فرد ومجزي عن عامه بطريق البدلية فاذا مسح اقل
الاباعن اجزاه عن الكل فاذا ورد عليه لا يكون فرضا واجاب عن الثاني بقوله
يقين احدهما وهو مذهب بعض المشائخ كما اشار اليه واما قيد الدخول
فقد قال البعض ان النكاح في النص حمل على الوطي اذ العقد مستفاد من لفظ الزو
ج وعلى هذا يزول سوال ابي الدخول ثابت بالنص لان النكاح يستعمل لعينين

لعينين الوطي حقيقة لقوله عم ناكح اليد ملعون ولان ما خوذ من الضم والجمع وا
ثبات حق الوطي حقيقة في الوطي لما يحصل به من الاتحاد بين الذاتين ولذا للث
سمع جماعا والعقد مجاز للتسبب يوصل به الى الوطي فيحمل هيهنا على الوطي لان
العقد مستفاد من لفظ الزوج لانه انما يكون زوجا بعد انعقاد العقد بينهما ولو اريد
به العقد كان اعادة وحمل الكلام على الافادة اولى من حمله على الاعادة واما استنا
د الوطي الى المراة فمن باب المجاز باعتبار التمكين كما استند الزنا الذي هو الوطي ا
لحرام اليها على اسلوب قولهم نهارك صايم وليلك قايم وذاتيهما وهو مذهب بعضهم
زال البعض قيد الدخول ثبت بالخبر وجعلوه من المشاهير فلا يلزمهم قيد الكتاب
يخبر الواحد اي قيد الدخول ثبت بالخبر المشهور بمعنى الزيادة على الكتاب كما سيا
تي في باب ان شاء الله تعالى قال شيخ الاسلام له صاحب الهداية يزاد على النص بالخبر ا
لمشهور ساير هو قوله عليه السلام لا تحل المراة حتى تذوق عسيلته وذاتيهما لا يكون هذا
ثقيل الكتاب بخبر الواحد كما قالوا لكن الشان في اثبات انه مشهور والزام
خصمهم قوله نعم كذلك في المشترك والمحمول اي من اقسام الكتاب المشترك والمحمول فالمشترك
اي المشترك فيه اللفظ المفهومات مختلفة كثيرة والصفة مشتركة فيها اما وضع لعينين مختلفين
حقيقة بي ماهيتهما وذاتاهما لمعان مختلفة الحقايق مثاله طلعا جاريتا فانهما يتناولان
الامة والسفينة والمشتري يتناولان اقبال البيع وكوكب السماء وقولنا بالذات ذاته يحمل
على البين والبيان قوله لمعان مختلفة الحقايق كالعين الباصرة والينبوع والشمس والذهب
فافهم

والمال والجاه ونحو ذلك والمراد بالمعنى ههنا مفهوم اللفظ
على ما عليه الاستعمال العام الشائع في لفظ المعنى عينا كان او عرضا ولهذا
اتى بمثاليهما فالجمادية والمشتري من قبيل الاعيان والبائن من قبيل المعا
في لان البين والبيان كل منهما معنى وعرض فان قلت حد المشترك صادق
على المؤول لانه موضوع لمعنيين مختلفين والمؤول قسيم المشترك في الاصطلاح
ولهذا ذكرا متقابلين قلت المراد من المشترك ما وضع لمعنيين مختلفين
من غير ترجح احدهما على الآخر بدليل ذكر الترجح في المشترك فتضيع
اي حكما للتقابل بينهما لا يقال كيف ما ذكرتم الشيء نحو المطلق والمقيد ويقصد
بترك القيد في المطلق اطلاقه عنه فاني يصلح تعيين احدهما بقيد تقيد الآخر
بضده والتقابل واقع بين المطلق والمقيد لانا نقول اذا وضع امرهما عرفا واصطلا
حا في القسمين بما في طرفي النفي والاثبات في قيل دل تقيد احدهما بقيد على تقيد الآ
خر بضده فان قلت يدخل في هذا الحد الشيء مثل جسمين او حيوانين
للبقر والانسان في الجمع مثل اجسام وانهما موضوعان للماهيات المختلفة
مع انهما ليسا من المشترك قلت لانسلم ان الشيء موضوع للمعنيين فان الشيء هو
ضوعة باذا الشيئين جميعا فان جميعا مفهوم واحد امركبا وكل واحد من فرد
ي الشيء اجزاء المعنى الواحد وكذا الجمع فان قلت ما ذكرت من الفرق يستقيم في
الشيء واما في الجمع فلا يستقيم لان كل واحد من افراد جموعه مفهوم تام لا بعض

لا بعض المفهوم على ما سبق تما مسى في الفرق بين الشيء والجمع فلفظ الاجسام يتنا ول
الحيوانات والاحجار والاشجار وهي جماع اختلفت حقائقها وهو ليس بمشترك
بالاجماع وايضا يخرج عن الحد مثل زيد اذ انه مشترك فيه بين اثنين فاكثر مشترك
مع انه اسم ولا مخالفة الحقيقة اذ حقيقة كل منهما واحدة والجواب عنهما
ان المراد باختلاف معنيي حقيقة ان لا يجمعهما حقيقة مفهوم اللفظ كالا
عين مثلا اذ ليس لمفهوم يشمل الشمس والينبوع بخلاف لفظ الاجسام
فان له معنى وهو حقيقة الجسمية تتناول جميع الاجسام المختلفة الماهيات وكذا
لك زيد ان المشتركة لا يطلق على فردين يجمعهما حقيقة مفهوم زيد فكان
هذا داخلا في المشترك ولفظ الاجسام خارجا عنه وانما فسرنا الاختلاف به لان كل
شيئين اختلافا ما في معنى لابد ان يتفقا في معنى آخر فلا يستقيم ان يراد اختلافهما في مطلق
المعنى فوجب تعيين المعنى المختلف فيه فاذا نظرنا وجدنا السابق في الاعتبار هو مفهوم
اللفظ فعين لذلك واللام المعينين اذ اتفقا في حقيقة مفهوم اللفظ لا يعتبر اختلا
فهما في ماهيتهما اذ لا يحصل الاختلاف بينهما الا باختلافهما في حقيقة مفهو
م اللفظ حكم المشترك انه اذا تعين الواحد منه اسقط اعتبار ارادة الآخر
ولما كان المشترك يتعلم واحد من المجملة غير معين كان حكمه التوقف بشرط
التأمل ليترجح بعض وجوهه فاذا تعين الواحد صار دليلا من الدلائل يسقط
اعتبار ارادة غيره ولا يجوز ان يراد به كل واحد من معنييه او معانيه معا عندنا

خلافا للشافعي رحمه ومن تابعه متمسكين بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فاسجود مشترك بين معنيين مختلفين وضع الجبهة وهو سجود الناس والخشوع مع التذلل وهو السجود غير العقلاء وقد اريد به معنيان جميعا حيث اسند السجود الى الناس وغير العقلاء معا او قلنا ان ارادة معنيين جميعا لفظ فيه لان كل واحد من معنييه تمام مفهوم اللفظ فاستعمال في احدهما يستلزم عدم ارادة الآخر واستعماله في الآخر يستلزم ارادة الاول فاستعمال فيهما يستلزم ان يكون كل واحد من مفهوميه مرادا وغير مراد وهو محال ان اللفظ بمنزلة الكسوة لمعانيه والكسوة الواحدة لا يجوز ان يلبسها اثنان فضلا ان كل واحد منهما بكمالها في زمان واحد فكذلك اللفظ لا يجوز ان يراد اللفظ الواحد في زمان واحد على مفهومين معا بحيث يكون كل واحد منهما تمام مقصودا والجواب عن الآية ان المراد بالسجود الخشوع والانقياد وهو يعم الجميع على ما قيل ولهذا اجمع العلماء على ان القرء المذكور في كتاب الله تعالى محمول تارة على الحيض كما هو مذهب ابي حنيفة وتارة على الاطهار كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تأييدا لهذا الاصل او استدلالا بالاجماع وبيان ذلك ان العلماء من الصدر الاول ومن بعدهم اختلفوا في ان المراد بالاقراء الحيض او الاطهار فمن ذهب الى الاول من ابي بكر وعمر وابي موسى الاشعري وابي هريرة رضي الله عنهم انها الحيض ومن ذهب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وعائشة رضي

رضي الله عنهم انها الاطهار وعلى هذا الاختلاف اهل القرون التي بعدهم والامة اذا اختلفت على اقوال كان اجماعا منهم على انه ما عداها باطل وكذلك هذا الاختلاف يدل على ان اراد قسما من اقل القرء باطل باجماعهم لان الحق لا يعدوهم كما تقرر في محله فهذه صورة الاجماع ثم هذا الاجماع يدل على ان المشترك لا يستعمل لمعنييه لان لو كان مستعملا لهما لما هاجر المعنى الثاني بعد ان كان مدلولا للفظ مع المعنى الاول وكيف نتركهما والباب باب الاحتياط فلا سبيل الى ترك احدهما هذا هو معنى دلالة الاجماع قال محمد رحمه الله اذا اوصى لموالي بني فلان وله موال من الاعلى وموال من الاسفل بطلت الوصية في حق الفريقين لاستحالة الجمع بينهما وعدم رجحان احدهما قال محمد رحمه الله هذا بغير الواو وكما وقع في بعض النسخ اسبانا من الكلام لبيان ان هذا اي عدم الجمع بين مفهومي المشترك مذهب اصحابنا رحمهم الله استشهادا بما ليلهم وفي بعض النسخ وقال محمد رحمه الله اذا اوصى لموالي بني فلان وله موالي من اعلى وهم الذين اعتقوا بني فلان وموالي من اسفل وهم الذين اعتقهم بنو فلان ولفظ الموالي مشترك بينهما فتمام الموصى به قبل البيان بطلت الوصية في حق الفريقين لجهالة الموصى له لان احدهما غير معين لاستحالة الجمع بينهما لان المشترك لا عموم له وعدم الرجحان لعدم المرجح والترجيح بلا مرجح باطل ويرد نقضا على هذا الاصل وهو ان العموم للمشترك او على تعليل هذه المسئلة وهو قوله لاستحالة الجمع فانه يوجد

لا كلم مواليي بني فلان فانه يتناول يمينه الاعلى والاسفل والجواب ان منعهم من
جواز تعميم المشترك في النفي فعلى قولهم لا يرد النقض واما على قول اكثرهم فان المعنى
الذي دعاه الى اليمين بغضبا يا هم وهو غير متفاوت فيهما فدل على ان المراد لا
يكلم من بنيه وبين بني فلان ولاء العتاقة وهو بعضهما وهذا من قبيل ترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم الا ستقر يقال ان احدهما مراد بعبارته والآخر بدلالته لانه ذكر
نا من معنى البغض وهذا كمن لا يقرب امرأته قد شعرها او عضها ان لان يعلم
يقع الايلاء بحنث لان معنى الايلاء عن الطرب هو الكف عن الايلام فيمين
بوجود الايلام فان قلت قولك بطلان الوصية لاستحالة ايجابه وعدم ما
جاز لا يستقيم لان الاعلى اولى لانه منعم والمنعم واجب واشكر غيره من وجب
فصار موقوفا على الواجب اولى فينبغي ان يجوز الوصية كما قال ابو يوسف فيما روي عنه
وايضا ينبغي ان يصح اذا اعطى على احد كما روي عن محمد لان بطلان الوصية انما
كان لجهالة الموصاله وتبرز الجهالة كما في مسئلة الاقرار لاحدهما قلت
المقصود من ايراد هذه المسئلة الاستدلال لثبوت ان هذا الاصل هو من
علمائنا بتعليل هذه المسئلة بطريق الحكاية عنهم هنا وان تعرض لاثبات نقض
هذه المسئلة ابتداء كان محلا للورود سائر الاسولة ولكن التزم الجواب
به يقال ان شكر المنعم انما يجب على بني فلان لاعلى الموصي فكان الفرد يقان عنده
على السواء وعن اثاني ان يكون المذكور في الكتاب فيما اذا اريد بالاعلى والاسفل

نقض

على احد وفي ذلك تحصيل الغرض من ثبوت المذهب فامعن النظر اليه ثم
جواب المسئلة لا تختص بحمله لكن تخصيصه بالذكر لانه راوي عنهم وقال
ابي حنيفه له وهو قول ابي يوسف اذا قال لزوجته انت علي مثل امي لا يكون
مظاهرا لان اللفظ مشترك بين الكرامة والحرمة فلا يترجح جهة الحرمة الا
بالنية اي لو قال انت علي مثل امي او كامي يرجع الى النية ليكشف حكمه فان
قال اردت الكرامة فهو كما قال لان التشبيه بالمحرم فاش في الكلام وان قال اردت
الظهار فهو ظهار لانه تشبيه بجميعها وهو يشمل التشبيه بالعضو وهو معنى الظهار
لكن ليس بصريح فيفتقر الى النية وان قال اردت الطلاق فهو طلاق بائن لانه تشبيه
بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم يكن له نية فليس
بشيء لان اللفظ مشترك بين المعاني الثلثة فلا يترجح احدها الا بالنية كذا في الهداية و
ايراد هذه المسئلة لاشتباه ان المذهب لهم عدم الجمع بين المعاني المشترك لانه
لو جاز الجمع لثبت المعاني الثلثة وثبت فيها الظهار ايضا فان قيل يثبت اجتماع دليل
الحل والحرمة نرجح جهة الحرمة بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد
غلب الحرام على الحلال قلنا في ان يكون جهة الحرمة راجحة على جهة الكرامة ولا
نسلم ان الاصل ان الثابت يقينا لا يزول بالشك والكاح كان ثابتا يقينا فلا يزول بالشك
واما الحديث فهو فيما اذا وقع التعارض بين دليل الحل والحرمة ولم يثبت
الحل والحرمة كما نحن فيه اذا ريت اليه ثم وقع في الماء فانه لا يحل لوقوع الشك في حلو

يرجع
بدليل

ل الموت بالوصاية بوتوعه في الماء كذا في البعض النسخ الا انه الثاني في ورود هذا السؤال وقد كتبنا عن وجهه في المسئلة الاولى وعلى هذا اي على هذا الاصل وهو
انه اذا تعين احد الحيوانين مواد اسقط الآخر قلنا فيجب النظير في جزاء الصيد المملوك
فيجب مثل ما قتل من النعم لان المثل مشترك بين المثل صورة ومعنى وهو القيمة وقد
اريد المثل من حيث المعنى بهذا النص في مثل الحمام والعصفور وغيرهما بالاتفاق
فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا عموم للمشترك بيانه ان اذا قال الحرم صيد الحرام
ان يقوم الصيد في المكان الذي قتل فيه او في اقرب المواضع اذا كان في برية يقوم ذوا
عدل ثم هو مخير في الفداء ان شاء ابتاع بها طعاما واطعم وان شاء اشترى
بها طعاما وتصدق في كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير او صام
عن طعام كل مسكين يوما كذا ذكره في محله وقال محمد والشافعي يجب في الصيد النظير في
النظبي شاة وفي الارنب عناق لقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم ومثله من
النعم ما يشبهه المقتول صورة لان القيمة لا يكون نعما وليس له نظير من حيث المعنى
كالحمام والعصفور ونحوهما والشبه ذلك يجب فيه القيمة واما الشافعي فوجب في
الحمام شاة وجه المشابهة بينهما من حيث ان كلا منهما يعب ويهدر ولنا ان
المثل مشترك بين صورة ومعنى وهو القيمة وقد اريد المعنى في مثل الحمام والعصفور
بالاتفاق فلا يراد المثل من حيث الصورة اذ لا عموم للمشترك بيانه في سقوط اعتبار الصورة
لا يبقى الجمع وفيه اعتراضات من وجوه احدها المثل في الاطلاق ينصرف الى

الى الصوري لانه هو المثل والمتبادر وانما القيمة فانما يكون مثلا مجازا
فلا يكون لفظ المثل مشتركا اذ المشترك ما وضع لمعنيين كل منهما بطريق الحقيقة
وهذا حقيقة في نظير مجازا في غيره فلا يكون مشتركا والثاني منها لا نسلم ان القيمة
فيما لا نظير له كالحمام واجبة بهذا النص كيف وان الحمام والعصفور ليسا من
النعم فلا يتناولهما النص فلا يكون مرادا بالاتفاق والثالث منها ان الصحابة
اوجبوا النظير من حيث الخلقة والنظير في النعامة والظبي وحمار الوحش
والارنب ولم ينقل فيه خلاف عن احد فكان اجماعا على ان الصوري هو المراد
سواء كان مشتركا او حقيقة او مجازا ثم اذا ترجح بعض وجوه المشترك بغالب
الراي يصير مثلا اي بدليل ظني سواء كان غير الواحد او قياسيا لان غير
الواحد ايضا انما يفيد علم غالب الراي كما تقرر وكذلك الخفي والمشكل
والمجمل اذا ترجح بعض وجوهه هو بدليل ظني يصير مثلا وحكم المثل وجوب
العمل به فيحتمل الغلط لان غالب الراي يحتمل السهو والغلط مثاله اي مثل المثل
في الحكميات ما قلنا اذا اطلق الثمن في البيع بان لم يبين صفتها وبين القدر بان
يقول اشتريت بخمسة دراهم وفي البلد نقود كالمغربي والكلابي الا ان بعضها
غالب كان البيع غالب نقد البلد وذلك اي تعيين غالب نقد البلد بطريق التاويل لان
الظاهر ان المراد من المطلق هو المتعارف فيما بينهم فيصرف اليه تحريا للجواز ولو
كانت النقود مختلفة في المالية دون الرواج بان لم يكن بعضها غالب فسد البيع لما ذكرنا

من الثلاثة الجمع وعدم الوجحان الاان يرجح احدهما بمرجح فيرتفع الجهالة المفضية الى
النزاع والفساد انما كان الاجلها وحمل الاقراء على الحيض لان القرء مشترك بين الحيض
والطهر وحملناه على الحيض بقرينة الفقهاء الثلثة كما سبق في بحث الخاص او بقوله
عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وكذلك حمل النكاح في الآية على الوطي
في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره مشترك بين العقد والوطي فحمل بعضنا اياها على الوطي
بدلالة قوله تعالى زوجا غيره والكرامة ان النكاح في اصله وضع
لضم على ما عليه اكثر اهل اللغة وهو موجود في الوطي حقيقة وانما يستعمل للعقد مجازا
لانه سبب الوطي قال الشيخ في الاسلام النكاح حقيقة في الوطي وفي العقد مجازا قلت
قد اشترك في استعمالا لان الشارع ان الوطي العقد سواء كان محللا او حراما في
الاطلاق على ان كان حقيقة في الوطي لكن ازاحة المجاز المعارض في بقي الفهم اليه حتى
كان حقيقة مرفية للعقد كما كانت حقيقة وضعية للوطي وهذا هو الاشتراك وكذلك
حمل الكنايات الطلاق حال مذاكرة الطلاق على الطلاق من هذا القبيل كالبائن شائعا
مشترك يحتمل ان يكون للبيان ويحتمل ان يكون للبين والذي للبين يحتمل ان يكون معناه
لانها متازة من النكاح او من اقرانها في الحسن والجمال او النسب او غير ذلك و
كذلك بتة بتلة بحيث القطع يحتمل الحرمة المؤبدة لكنها في حال مذاكرة الطلاق بان سالت
في طلاقها او غيرها طلاقها اثرت بان المراد بها انقطاع عن وصلة النكاح بدلالة
الحال وعلى هذا اي على ان المحتمل للمشترك يصرف الى احد محتمليه بدليل يفيد غلبة الظن

الظن كما فعلنا في لفظ المشترك قلنا ان الدين المانع من الزكوة يصرف الى
ايسر المالين قضاء الدين اي الوجل اذا كان له نصاب وعليه دين يستغرق ماله
لا يجب عليه الزكوة عند ابي حنيفة خلافا للشافعي له فاذا كان له نصب من اموال بان كان
له دراهم ودنانير وعروض وسوايم والدين يستغرق بعضه يصرف اولا
الى النقود لان قضاء الدين من ايسر لوعم الاحتياج فيه الى البدلية ثم الى العروض
لانها اعز شبيهة بالنقود ثم الى ما يعرض من الايسر والعرض من الزيادة هذا ان الدين
يحتمل التقسيط من النقود او من غيرها كما احتمال اللفظ المشترك احد معنيه واذا
تامل ما بينا ان الدين اذا منع وجوب الزكوة تيسير الامر عليه فوجدنا ان صرفه
الى ايسر المالين اولى تحقيقا لمعنى التيسير وفرع محمد له على هذا اي هذا الاصل فقال
اذا تزوج امراة على نصاب ولم نصاب من غنم ونصاب من دراهم يصرف الدين
الى الدراهم حتى لو حال عليها الحول يجب الزكوة في نصاب الغنم لا في الدراهم كما في
مسئلة الزكوة لانها ايسر لقضاء الدين من الغنم ولو يرجح بعض وجوه المشترك
ببيان من قبل المتكلم كان مفسرا انما سمي به لانه عرف بدليل قاطع والتفسير هو
الكشف التام الذي لا شبهة فيه وانما ذكره ليبين المؤول ويميزه عن المفسر تميزا تاما
وهو ان المؤول ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي حتى لو ترجح بدليل
قاطع لم يكن مؤولا بل كان مفسرا وقوله من قبل المتكلم اعم من ان يصرح المتكلم بان
المراد هذا او من ان يدل من جهته قطعا دليل في الكلام او خارج عنه على ان المراد هذا او حكم

انه يجب العمل به يقينا مثاله اذا قال لفلان علي عشرة دراهم من نقد بخارى ثم قال اردت بنقد بخارى نقد البلد ولم يكن ذلك نقد البلد بل كان نقد البلد بخارى غالبا فيترجح المفسر على المحل فما وجب نقد البلد فان قلت اين التعارض بينهما فيترجح المفسر قلت لا تعارض بينهما حقيقة ونظاهرا لتعارضهما معنا وتقديرا ببيانه ان كلامه قبل قوله من نقد بخارى يحتمل نقودا وكان ينصرف نقد البلد بغالب الرأى فاذا بين نقد بخارى يترجح ذلك على نقد البلد وغيره **فصل** في الحقيقة انها لكل لفظ وضع واضع اللغة باذاء شئ فهو حقيقة له ولو استعمل في غيره يكون مجازا قوله حقيقة له اى للشئ ولو استعمل اى اللفظ في غيره اى غير موضوعه يكون مجازا الوضع تعيين اللفظ باذاء معنى بحيث يدل عليه بنفسه بلا واسطة قرينة وهذا كما اسسنا انه موضوع للهيكل المخصوص بحيث يدل عليه عند الاطلاق بلا انضمام قرينة فان حقيقة فيه ولو استعمل في الرجل الشجاع كان مجازا فاذا عرفته معنى الوضع فاعلم ان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية للاسخى كونه موضوعا لان الله تعالى ليدل عليه وتعيينها ان الله ان كان بوضع واضع اللغة كالانسان في الحيوان الناطق فهو حقيقة لغوية وان كان في الشرع كالصلوة في العبادات المخصوصة فهو حقيقة شرعية وان كان في العرف فهو حقيقة عرفية سواء كان العرف عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا بان اصطلح عليه بعض الاقوام وسمت اصطلاحات الفقهاء وهذا الادب وغيرهم هذا ما عليه المحققون من الفقهاء واصحاب المعاني فاما الصوفية فقد جروا

بوضع اللغة وهو لا يشمل الحقيقة الشرعية والعرفية مع انهما من انواع الحقيقة فاجيب بان اختار له بعض المشايخ وهو ان الاسم اللغوي اذا استعمل في المعنى الشرعي لا يصير حقيقة شرعية ولكن يصير مجازا وهكذا قالوا واصاحب الميزان بعد ذكر تعريفات القوم واختلاف عباراتهم فيه وفي هذه العبارات خلل واللائق ان يقال الحقيقة موضوع واضع اللغة في الاصل الا انه قال بعد ذلك والمعنى قولنا الحاصة ويمكن ان يقال المراد باللغة ما يستعمله كل احد من الالفاظ في معناها بلا ملاحظة من يقول ذا اللغة مشتقة من لغا اذا تكلم وكذا اللغا في الصوت مثل الهوى وذا ايضا لغى به بالكسر اذا لهج به وبهذا المعنى تعم اللغة الشرعية والعرفية ايضا **فان قيل** ينبغي ان يقول لكل لفظ وضعه واضع اللغة باذاء شئ ويراد به ذلك الشئ ليتم الحد لان اللفظ قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة ولا مجازا واجيب بان المحترز الا يسلم الحقيقة اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له **قلت** لا نسلم انه قبل الاستعمال لا يسمى حقيقة الا ترى الى ما قال شيخ شمس الائمة السرخسي الحقيقة اسم لكل لفظ هو موضوع في الاصل لشئ معلوم سماه حقيقة بدون قيد الاستعمال **فان قيل** الهزل داخل في تعريف المجاز لانه مما يراد به غير ما وضع له فلو قال ولو استعمل في غير ما وضع له لتم الحد **قلت** انه وان لم يصرح بالمناسبة لكن مراد ثابت تقديرا لان المجاز مشتهر فيما بينهم بان استعارة لغير ما وضع له اللفظ لعلاقة بينهما ولذا لم يذكر الخوارزمي بهذا الكون وبشهرة بينهم ثم الحقيقة مع المجاز لا يجتمعان ارادة من لفظ واحد في

وقته واحدة تثبت بالارادة احترازا عن اجتماعهما من حيث التناول الظاهر وكما
في الايمان على الاكل فانه يدخل بنون الابناء في الامان ايضا احتياطا للشبهة
التناول وعن اجتماعهما من حيث احتمال اللفظ ايا هما وقال الشافعي جاز
ارادتهما معا لان المجاز يصح ان يراد باللفظ كالحقيقة لانه ارادتهما معا لا يزيل
انه يحنث لا تنكح ما نكح ابوك ويراد به العقد والوطي لم يتخرجه انتهى كما لو صرح فقال
لا تنكح ما نكح ابوك وعقد ولا وطيا فانه يحنث من غير اشكال ولنا ان الحقيقة ثابتة
ومستقوة والمجاز مجاز ومن حقه لم والشيء الواحد يستحيل ان يستقر في محله ويتجاوزه
عنه في حالة الواحدة كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية
في حالة الواحدة لكن هذا الوجه لما كان محلا للاعتراض والجواب عنها
حذرا عن التطويل الى وجه الخبر لان كثير الحقيقتين وهو ان اهل اللغة لما يستعملوا اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي معا اصلا فكان استعمال فيهما خارجا عن لغتهم فلا يكون حجة
قلنا هذا مما يدخل في الصاع بقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيع الدرهم بالدرهمين
والصاع بالصاعين سقط اعتبار الارادة نفس الصاع حتى جاز بيع الواحد باثنين
اي ولا جاز ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان اجمع العلماء على ان نفس الصاع وهو
الخشبة جاز بيعه بجنسه متفاضلا لعدم دخوله تحت النهي وهو قوله عليه السلام لا تبيع الدرهم
بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين لان الصاع حقيقة المكيال من الخشب ويراد به
ما يحله مجازا وقد اريد به ما يحله اجماعا فلا يكون بينهما موادة كما يلزم الجمع بين

بين الحقيقة والمجاز ويشكل على هذا الاصل مسئلة وهي انه اذا قال الرجل لزينب طالق
ولها موارة معروفة بهذا الاسم تعالى لامرأة اخرى وعنيت اياها يقع الطلاق على تلك
وعلى المعنونة جميعا وجمع بينهما ولو قيل لمن اسم الاخرى ايضا زينب ينقض باصل
اصل المختار لان لا عموم له ولما اريد الوقاع بالاجماع عن آية الملامسة سقط اعتبا
ارادة اللمس باليد اي لا جرم ان الجمع بينهما مستحيل قلنا ان مس المرأة باليد لا يراد بآية
الملامسة وهي قوله تعالى لمستم النساء بيانه ان عن المس من انواقض ونقل
عن الشافعي انه حمل آية المس على المس والوطي قلنا ان المس حقيقة في المس
باليد ومجاز في الوقاع واريد به الوقاع بالاتفاق حتى جاز للجنب التيمم بهذا
النص فلا يراد به المس باليد ليلا يجتمع الحقيقة والمجاز وقد استبان ان الجمع بينهما
لا يجوز وقال محمد اذا اوصى لموالي فلان وله موالي اعتقهم وموالي موالي اعتقوهم
كانت الوصية لموالي دون موالي موالي هذا اذا كان الرجل حرا الاصل واذا كان لم
موالي الاعلى كانت الوصية باطلة لاختلال الموالي بين الاعلى والاسفل وقد سبق
انما كانت لموالي دون موالي موالي لان الفريق الاول ينسبون اليه حقيقة والثاني
بالمجاز لانه سبب لعتقهم لانه حين اعتق الاول قدر ان يعتقهم على اعتاق الثاني فا
عتقوهم فكان اعتاقه اياهم سبب لعتق الثاني وكان الثاني معتق الرجل مجازا فاذا
يرد اللفظ سقط اعتبار الثاني ويشكل على الاصل ان على موالي موالي انه يدخل فيه موالي
ليس ايضا وسيأتي الجواب عنه وفي السير اكيسوا نساءكم من اهل الحرب على اباهم لا

يعسبون
بدر

يدخل الاجداد في الامهات ولو استووا في امهاتهم لاثبت الامهات في حق الجدات وهذا
لان اسم الاب والام حقيقة في الوالد والوالدة وانما يقال للجدات امهات على سبيل المجاز ولهذا
يصح ان يقال للجد انه ليس بأب ولا يصح نفيه عن الوالد وقد اريد الابوان والامهات في الايمان
عليهما فلا يكون الاجداد والجدات سواء لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وتشكل
على هذا اذا اريد بقوله كل حرمت عليكم امهاتكم الام والجدة اذ حرمة جدة الام بعبارة النص وحرمة
فقيل حرمة الام بعبارة النص وحرمة الجدة بدلالته فهي الجزئية والبعضية وقد اريد
بالامهات الاصول وهي بالاجماع وهي بعمومها فكان هذا اعما بعموم المجاز وعلى هذا يلزم
حكم الايمان ان اذا اوصى لاكابر بني فلان لا تدخل امهاتهم بالفي وكذا في حكم الوصية احلف ان
لا شربة اليوم زيلت بكاد لانها بالفي وحكمها حكم الابكار في الايمان ويجعل سكوته كالرضا في البكر
ويجوز بها عند ابي حنيفة له وقالا له هي كالثيب وليعذ الاول خلو في وصية الابكار وقال الامام انما
لا تدخل لان الابكار حقيقة في البكارة والثيابة وانما سميت الثيابة بالزنا بكرا مجازا لانها لم تزل بكرا
ذا دت حياء في الابكار لهذه العلاقة فكانت مشتركة في اخذ الموهوم والحقيقة اريد بهذا
اللفظ فلا يكون هذه الثيابة مرادة لئلا يلزم الجمع بينهما ولو اوصى لبني فلان وله بنون و
بنو بنين كان الوصية لبنيه دون بني بنيه لان البنين حقيقة في الولد بلا
في ولد الولد وقد اريد به الحقيقة فلا يكون المجاز مرادا لئلا يلزم الجمع وهذا قول ابي يوسف
وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز تناولهم فيطلق اسم البنين في العرف على الفريقين
وهو نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشعير من الفوات ويرد عليه اعتاد الحالي

في مسئلة الايمان على الابناء فانه يدخل بنو البنات في الايمان وهذا جميع بينهما بجوابه
ان اسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز في كونهما مرادا
فلم يبق بمجرد الاسم الظاهر شبهة الاستعمال والشبهة فيما يحتاط لحقه بالحقيقة والايمان
مما يثبت بالشبهات لما فيه حق الله والاصل في الدماء ان يكون محقونة ولهذا يثبت بمجرد
الاستعارة اذ الدين لكانوا بها وهي صورة المساءات ولم يعتبروها الشبهة في الوصية
لانها لا تثبت بالشبهات فلا يلحق الشبهة فيها بالحقيقة وكذلك اسم الموالي يطلق
على حالي فيدخلون في الايمان كما قرر اتفاقا قال اصحابنا رحمهم الله انه لو حلف لا ينكح فلانة
فهي بعينها كانت ذلك على النكاح فلو تزوجها لا يحنث لان النكاح حقيقة في احد شيئين
الوطي والعقد فاذا اريد احدهما وهو العقد لا يراد الآخر ليلزم الجمع بينهما قان قيل كيف
يقع لفظ النكاح على العقد وهو حقيقة في الوطي واللفظ عند الاطلاق انما يقع على الحقيقة
وقوله كان على العقد يشير الى انه حقيقة فيه وهو مخالف لما عليه في الاسلام وغيره من الفقهاء
على ان بناءه على ما ذكر في بحث المتولد انه مشترك مجمل بالوطي قلت انه انما يقع على العقد
هذا في لغة العجم وهي ليست بحجة في تقرير الحقيقة بدلالة الحال فصرفناه الى المجاز وهو
العقد وهذا محل تأمل او يقال انه وان كان في اصل وضعه للوطي لكنه في العرف يراد به العقد
فصار حقيقة عرفية فبهذا النظر الى ان كلا منهما حقيقة جعله اللفظ احتمالا على السواء كان مشتركا
وبالنظر الى اصل وضعه كان حقيقة في الوطي مجازا في العقد وان كان متساويا واما تعين العقد في
الحلف لان مبنى الايمان على العرف ولان الوطي في الاجنبية محظورة شرعا فكان متروكا في العادة ولان

قال اذا حلفي لا يضع قدمه في دار فلان يحنث لو دخلها حافيا او راكبا ولو حلف لا يسكن
دار فلان يحنث لو كانت الدار ملكا لفلان او كانت باجرة او عارية وذلك جميع بين الحقيقة
والمجاز وكذلك لو قال عنيت به حين يقوم فلان ليلا او نهارا يحنث هذه نقوض ترد على
الاصل وهو ان الجمع بين الحقيقة والمجاز مستحيل منها ما اذا حلف لا يضع قدمه في
دار فلان يحنث اذا دخلها حافيا او منتعلا او راكبا ووضع القدم حقيقة في المجاز في
في الراكب وقد اريد اعلاها منها اذا حلف لا يدخل دار فلان فقوله دار فلان تتم حقيقة
على المحمول لان اللام فيه تعني اللام وهي للملك واعلى السكونة باجرة او عارية فانه يراد به
مجازا وقد تتم انه يحنث اذا دخلها اي دار يسكنها الفلان مملوكة كانت او مستاجرة وهذا
جمع بين الحقيقة والمجاز ومنها اذا قال عنيت به حين يقدم فلان فانه يتحقق سواء قدم
ليلا او نهارا وهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة والليل مجاز وهذا
اي اذا نوى هما معا اذا لم يكن له نية فانه في حقه كما لم يصدق في هذه المسايل كلها
قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول والدخول لا سهولة بين الفصلين وانما صار
مجازا عنه لكونه ذلك لا يتفاوت بين ان يكون ملكا او كانت باجرة واليوم في مسئلة القدم
وهم عبارة عن مطلق الوقت لان اليوم اذا اضيف الى فعل لا يتد يكون عبارة عن مطلق الوقت
ثم الوقت يتناول تحت الليل والنهار كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق للطريق الجمع بين
والمجاز اي الجواب عن الاول ان وضع القدم يراد به الدخول عرفا بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب لان وضع القدم سبب حتى لو وضع القدم ولم يدخل لا يحنث لان مقصود الحالف

الحالف الامتناع عن الدخول فصار كانه قال لا يدخل دار فلان والدخول عام
يوجد حافيا ومنتعلا وراكبا وما يشابهه فعم الحنث بعموم المجاز لا بطريق الجمع
بين الحقيقة والمجاز وعن الثاني بان دار فلان يراد بها بيت السكنى مجازا لان
الباعث له على الحلف هو البخل اللاحق من فلان وانما يحمل ذلك على الامتناع من د
خول دار يسكنها فلان ومن ملكاته فصار كانه قال دار يكن فيها فلان وهو يعم
المملوكة والمستاجرة فاذا دخل دارا مملوكة لفلان وهو ساكن فيها انما يحنث لو
جود السكنى لا لوجود الملك ولهذا لو كانت الدار مملوكة لفلان وهو غير ساكن فيها
لا يحنث كذا ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله فاذا صح ان هذا عموم الحنث بعموم نية
السكنى مجازا عاما لا بطريق الجمع بينهما فان قلت ذكر في فتاوى قاضي الامام فخر الدين له
والظهيرية يحنث ايضا لو دخل دارا مملوكة لفلان وان لم يسكنها فلان وهذا
هو الجمع بينهما قلت على هذه الرواية يحمل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلق فيد
خل في عموم الدار المضاف اليه بالسكنى والملك كذا قيل وعن الثالث ان اليوم اذا قرن بفعل
لا يتد كالدخول والخروج يراد به مطلق الوقت في العرف والاستعمال واذا قرن بفعل يتد كا
ليس والصوم والركوب يراد به النهار وهنا لان ذكر اليوم للظرفية الفعل المقترن به
فاذا كان الفعل ممتدا يقتضي ظرفا ممتدا وهو النهار وان كان غير ممتد يكفي له نفس الظرف
وهو مطلق الوقت يعم الليل والنهار كما عرف فكان الحنث بهذا الطريق للطريق الجمع بين
المجاز والحقيقة وعن الرابع ان قال ليس بقوله فلان دار فلان يراد النهار لان اسم

الحقيقة بالعرف المجاز بالعرف المجاز مستعمل كذا قوله الحقيقة في اللغة والشائعة بالعرف والعادة وفيما
بينه بدلالة من قبل المتكلم فاعرفه **ولقائل** ان يقول ان ما ذكرتم ينقض بقولهم للامر اترك هذا
يوم يقدم فلان فانه اريد به ما في النهار خاصة **قلت** المراد بالوقت المقدر باليوم المطلق
العامل فيه هو الجزء في مسئلتنا عليه حريوم يقدم فلان وهو لا يتقيد في هذه المسئلة هو الا من
بالبيد وهو مما يتم **نقول** هذا خلاف ما ذكر في الكتاب وهو ينقض بقوله ان طلاق يوم لا
اطلق فانه يريد به بياض النهار مع ان الطلاق غير مقيد ثم الحقيقة انواع متفاوتة وهو لا يكون
الوصول اليه الا بالكلفة ومشقة كالاكل الغنية فانه لا يوصل اليها الا بالكلفة ومشقة وهجرة اما
ترك الناس العمل به وادبر الوصول اليه كوضع القدم ومشقة وهو غنا فانهما اي تيسر الو
صول اليه ولا يترك الناس في تسمية الاولين بصادق المجاز بالاتفاق انا لم نتوصل الى الحقيقة لان
هذه الحقيقة لا يراد اسم المجاز اذ الكلام على الاطلاق لا يصرف الى ما تعذر الوصول اليها وهجر اهلها في الثانية
فصار الى المجاز خوفا عن الالغاء في كلام العاقل الحال نظير المكره اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة او
هذا القدر يصرف ذلك الى الاكل والى ما يحل في القدر حتى لو اكل من عين الشجرة او من عين القدر لا يحنث
فان حقيقة الكلام فيهما الاكل من عين الشجرة والاكل من عين القدر وكلاهما متعذر لا يتصور الوصول
الا بكلفة ومشقة فيصار الى المجاز وهذا لان الظاهر ان المتكلم انما يتبع الحالف عما يباشر فعلم
بالكلفة في المسألتين اي في اكل الشجرة والاكل مما يطبخ في القدر لو اذا كانت الشجرة ما كولة كفتي اكل
ثمرتها على عينها او ان لم يكن لها ثمرة كالخلاف فعلى ثمنها واما فاقلنا حقيقة
الكلام الاكل من عين شجرة والقدر ان من التبعيض فكان معناه لا يوكل بعض الشجرة والقدر

والقدر **ولقائل** ان يقول ان من اصلها ابتدائية وغيرها من المعاني مجاز عنه على ما
عرف في اللغة هب ان حقيقة التبعيض ايضا لكن لا نجيء في تحوله لا يأكل من هذه القدر لانه لا
يتقيم بمعنى التبعيض وغير الابتداء اذا كان المناسب من الابتداء ثلاثة اوجه هي في المثال بطريق
الحقيقة فلا يكون حقيقة الكلام الاكل من عين القدر بل يكون حقيقة الكلام فيهما وعلى
هذا ابي وعلى ان في النقل الى المهجورة يصار الى المجاز **قلنا** اذا حلف لا يشرب من هذا
النهر يصرف ذلك الى الاغتراف حتى لو فرض انه لو كرع بفيه لم يحنث بالاتفاق
قوله الى الاغتراف مع ان حقيقة فيه الكرع لا بد منه ولا بد الوالغاية فيقتضي ان يكون ابتداء
شرب من النهر ذلك بالكرع لا غير وبكرعه متعذر فيترك ويصار الى المجاز الذي له فرض انه
لو كرع بفيه لا يحنث بالاتفاق لان الحقيقة لم يوجد بها اصلا **وقيل** يحنث لان الحقيقة
اذا صارت موجودة لم يبق متعذرة لامكان اعتبارها اولى في الصحاح كرع في الماء يكرع كرعا
اذا تناوله بفيه من موضع من غير ان يشرب بكفيه والاناء وغيرهما وغرفت الماء بيدي واغترفته
منه **ثم قيل** هذا اذا لم يكن البر مطلا واما اذا كان ما فيه يتيسر رفع على الكرع عن ابي يحمد له
وعند هما على الاغتراف **ونظيره** المجنون اذا حلف لا يشرب قدحا في دار فلان فان اراد وضع
القدم مهجورة عادة لان الناس ما تعارفوا عند الاشتراع عن وضع القدم اشارة الى ان الهجر
المهجور انما في الارادة لا في الفعل وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة المهجورة متروكة **قلنا** ان الذي
كيل بالخصومة ينصرف الى المطلق جواب الخصم حتى يسع الوكيل ان يجيب بنعم كما يسع ان يجيب
بلا الا ان التوكيل بنفس الخصومة مهجورة عرفا وعادة بيان اذ اوكل رجلا بالخصومة

فاقر على موكله فيؤخذ بالقياس لا يحنث لانه قول له وهو قول ابي يوسف له اولا وزفر
والشافعي له لانه وكله بالخصومة وهو في المنازعة والاقرار مسالمة ومعاقدة فلا يصح
لانه خلاف ما امر به وفي الاستحسان يحنث وهو قول علمائنا الثلثة لان الحقيقة الموجودة
مهجورة شرعا قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء والمهجور شرعا كالمهجور عادة لان المقصود
هو من حال المسلمين ان يمتنعوا عن مهجورات الشرع لدنياهم وتقلبهم فيترك
الحقيقة ويراد بها جواب الخصم وهو باطلاقه يتناول الاقرار والانكار وهذا اذا قيل
اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق اسم الجزء على الكل
لان الانكار يقطع الجواب ويرد لفظا عليه قوله للبائع انك تحنث باكل لحمها فانه يحنث باكل لحم البقر
مع انه اكل لحم مهجور شرعا وقوله لله علي صوم هذه السنة فانه يتناول الايام المنهية
حيث يجب قضاؤها ولو كانت المهجورات شرعا مثل كل شيء ان يترك اطلاق اسم اللحم واذا يراد
اكثر السنة تركا الحقيقة كما في قوله لا يضع قدمه ولا يشرب من هذه البير ولو كانت الحقيقة
مستعملة فان لم يكن لها مجاز مستعمل فالى متبادر الى الفهم كما في الحقائق فالعمل بالحقيقة
اولى بلا خلاف وان كان لها مجاز مستعمل فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة له وعند هما العمل بالمجاز
المجاز اولى لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى الخلف وكلهما ان المقصود هو اليمين والمعنى فيها
شيء فاترجح لانه اتم لوجود حكم الحقيقة تحت عمومه فيزداد في مثاله اذا حلف لا يأكل من
هذه النخلة يتصرف الى عينها عنده حتى لو اكل من الخبز الحاصل منها لا يحنث لان الحقيقة
مستعملة لان الهجر عينها ما كولة عادة فانها تؤكل وتتخذ منها الكشكة الحلو

والهراسية وقد تؤكل ايضا حبا جافا عند الضرورة فكان في صنعا كل الخبز الحاصل
منها لا يحنث لانه ليس باكل النخلة حقيقة وعند هما يتصرف الى اعم تسمية النخلة بالطريق
عموم المجاز فيحنث باكلها وباكل الخبز الحاصل منها لتكارن اذا المفهوم من قولهم هذه نخلة
كذا باكل ما في نخلة انطلاقا من اجزاء النخلة لا من اجزاء الشجر ويشكل على هذا اذا حلف
على حنطة لا يعينها انه لو اكل من هذا الحنطة التي في منزله وكان الحالف لا يشرب
من الفرات يتصرف الى الشرب منها كرواعته وعند هما له الى المجاز المتكارن وهو
شرب مائها لان ذلك حقيقة كلامه لان بد لا بد منه للغاية او للبقية فيقتضي ان
يكون الشرب منها وذلك بالكرع وهي مستعملة في عادتهم فيتصرف اللفظ اليه كما
هما له يتصرف الى شرب ماء الفرات له هو المتكارن من هذا الكلام يقال نبو فلان يشربون
من الوادي او من الفرات ويراد شرب مائهما على الاطلاق فيحمل عليه لعمومه ويشكل على
هذا الاصل ايضا ان الحقيقة المستعملة اذا حلف لا ياكل الطبخ وهو على ما يطبخ من اللحم
اختيارا للعرف واما اذا حلف لا ياكل الشحم فانه يقع على اللحم بيضه دون الباز نجان والجوز لانه
يراد به اللحم الشحي عند الاطلاق فان الحقيقة وهي مطلق المطبوخ والشحي مستعملة
لان نفس اللحم ايضا يطبخ وشحمي في كل مع انهما تركت بالعرف ثم المجاز خلف عنا
الحقيقة في اللفظ عند اسمه له وعند هما له خلف عن الحقيقة في حق الحكم حتى لو كان
ت الحقيقة ممكنة في نفسها الا انه امتنع العمل بها لمانع يصار الى المجاز والا صار الكلام
لغوا وان كان عنده يصار الى المجاز وان كانت الحقيقة ممكنة في نفسها اعلم ان الخلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة في نفسها
عندهما له

خلف عن الحقيقة بدليل الثبت اللغوي فهي الحقيقة وتوقف العمل بها في ذلك لاجل
ثبوت الخلف عن تقديم الاصل وذكر الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ لا من اوصاف
المعنى ولهذا قالوا لفظ حقيقة لفظ استعمل في كذا او المجاز لفظ استعمل في كذا اذا علمت
ان جهة الخلفية فيه خلف عنها في التكلم وعند هما له في الحكم توضيحه ان عنده له
التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من
غير النظر في ثبوت الخلفية الى الحكم وهو الشجاعة ثم ثبت الحكم بناء على جهة التكلم لا
خلف من الشيء كما يثبت الحكم في الحقيقة بناء على جهة التكلم وعندهما له هذا اسد
للشجاع خلف في اثبات الشيء عنه من قوله هذا اسد للهيكل في الاثبات الاسدية هذا هو
المراد من خلفية حكم المجاز عن حكم الحقيقة عندهما له لما تقرر انهما من اوصاف
اللفظ انتهى واليس المراد ان المثبت عنه خلف عن اسدية الهيكل هذا ما اختاره المحقق
في تفسير الخلفية على القولين انهما ان الحكم هو المقصود لا نفس الجراة فجعلت لفظة
والاصالة فيما هو المقصود او في اعتبارين في غيره وللامام ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ باعتبار جهاتها الثلث فكان لفظ المجاز يخلو عن لفظ الحقيقة وتظهر ثمرة
الخلاف في اذا شرط بثبوت المجاز امكان الحقيقة في نفسها عند هما حتى لو لم يكن ممكنة
في نفسها لا يصار الى المجاز وصار كالاكرام عنده له يصار الى المجاز وان لم تكن ممكنة في
نفسها مثاله اذا قال لعبده اكرم اسامة هذا البيت لا يصار الى المجاز عند صاحبه لاستحالة
حكم الحقيقة وعنده يصار الى المجاز حتى يعتق العبد فعندهما وهو قوله الاول لا يعتق

لانه قال هذا الكلام لايجاب حكم الحقيقة وهو البنوة لاستحالته هيهنا فلا
يثبت به الحرية خلف عنها وعنده له يصار الى المجاز وهو العتق لان المجاز خلف عنها
في التكلم وقوله هذا البيت مع موضوع لثبوت الحي بصفة وهو البنوة الا انه
منع العمل هيهنا بحقيقة فيصار الى المجاز وهو العتق لانه لازم البنوة فيعتق
كما اذا قال لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو مجهول النسب وامكان الحقيقة
في اصل المجاز فقيل يصح **الآمدي** ان قوله هذا اسد للشجاع استعارة صحيحة مع انه لا يتصور
الاسدية بحقيقتها في الرجل الشجاع **وتيد علي** قوله لعبده الصغير هذا ابني فانه
لا يتحقق عليه مع ان لازم البنوة العتق وقد امتنع العمل به فهلا ينبغي ان يثبت المجاز
قلت الامام البرغوي له ذكر انه لا رواية قوله هذا ابني فلا يرد الاشكال على ذلك
تنبيه انه قوله لعبده هذا ابني فانه يلغو لامتناع الحقيقة ولا يصار الى المجاز
وهو العتق **واجيب** بان قوله هذا ابني اقرار بما هو سبب الحرية وحكم شرعا
حرية بجهة بنية وهذه الذات ليست محلا لتلك **وفيه اشكال** وهو ان قوله هذا
ابني جملة اسمية من مبتدا وخبر موضوع لايجاب بصفة الا انه منع العمل هيهنا با
لحقيقة ينبغي ان يصار الى المجاز بعين ما ذكرتم في قوله هذا ابني وعلى هذا اي وعلى الاصل
المذكور وهو ان الخلفية في الكلام لا في الحكم يخرج الحكم في قوله على الف او على هذا الف
وقوله عبدي او حماري حرفانه حقيقة الكلام لزوم الالف على احدهما بالتعيين وهو
غير ممكنة في نفسها لانه احدهما وهو الجامع ليس بحمل اللزوم الالف وبنوة البنية

فمن ههنا يصير الكلام لغوا كما في سلقته السابقة وعند ابي حنيفة رح اذا لم يجز وهو ان يراد
به ما يعم الحرية ولزوم المال فيجعل كلمة او بمعنى الواو ولا يلزم على هذا جواب
سوال مقدر يرد على الاصل المذكور لانه يجب عليهم انه وهو انه اذا امتنع العمل بالحقيقة
يصار الى المجاز بشرط صحة الحقيقة من حيث ان كلام تام مفيد للبين مما اذا قال لامراته
هذه البتة وليها نسب معروف من غيره لا تحرم عليه ولا يجعل ذلك مجازا عن الطلاق سواء
كانت الموطوءة صغيرة اساكبرة لكن راشبات النسبة لكنونهما من غيره وهم يجعلونه مجازا
عن الحرمة مع ان الكلام تام مفيد بنفسه بل صار الكلام لغوا وتقريب الجواب ان لا يكون ان
يجعل مجازا عن الطلاق لان هذا اللفظ لو لم يكن معناه لكان معنى النكاح فيكون متناولا لحكمه
وهو الطلاق للحقيقة البتة منافية للنكاح فيكون منافية لحكمه وهو الطلاق لان بين
احكام [illegible] النكاح فلا يصح ان يذكر البتة ويراد بها الطلاق لانهما متنافيان والاستعارة
مع وجود التنافي محال اذ هي البتي فان البتة لا تاتي لغة الا لمعنى البت المكان لم تتحقق
فلا يكون منافيا لحرمة فيصح استعارتها لها وقد قيل ان يعترض عليه من وجه
جهين احدهما ان ثبوت هذه المنافات لا يدل على وجود الاتصال بينهما بوجه
خاص وهو مطلق الحرمة الا ترى ان استعارة الاسد للانسان بجامع الشجاعة
مع تحقق التنافي بينهما ان الناطق مع غير الناطق مما لا يتصور ان ومما يشعر
بالاتصال بينهما اذا قال انت علي مثل امي فنوى به الطلاق تثبت الطلاق تثبتها لها
بالام في الحرمة مع التنافي الذي في هذه البتي واتفقنا فعلم ان الاتصال والمناسبة في

في مطلق الحرمة فيكفي في ثبوت الطلاق ان تثبت ادنى استعارة بين البهتة والصدقة بجامع
ما بينهما من التليك مع ان التنافي بينهما واقع لان التليك الثابت بالبهتة يتدفع بعدم
الرجوع والثابت بالصدقة يتدفع بعدم تحققه مع جواز الاستعارة وثانيهما ان اذا
تعاقد الكاقدين في بايع يجعل ذلك مجازا عن الفسخ مع ان الجمع بين عدم البيع في الاصل وهو
في الفسخ الذي يتلزم سبق البيع كذا في بعض الشروح فصل في تعريف الاستعارة اعلم
ان الاستعارة في احكام الشرع مطلقة بطريقين وهو استعمال اللفظ للمعنى المجازي للاتصال
والمناسبة بين الشيئين اي الحقيقة والمجاز وذلك المناسبة قد تكون من حيث المعنى كالشجاع
يسمى اسدا لوجود المعنى الخاص للاسد وهو الشجاعة وقد تكون من حيث الذات كما يسمى
الحوت غائطا والغائط في كلام العرب اسم المكان المطمئن من الارض وبينهما اتصال من
حيث الذات لان كل ما من اراد ذلك الامر يختار مكانا مطمئنا فيسمى باسم الغائط لاتصال ذا
بهما مجاورة ثم لا رواية للاستعارة في اللغة مسلكين فيهما في الالفاظ الشرعية ايضا
كذلك في الاستعارة بالمعنى كالاستعارة الحوالة للوكالة لما شبههما في المعنى للاذن في التحول
مسلكين
نقلا الدين من ذمة وفي الوكالة نقل ولاية التصرف وكذا الميراث والوصية بينهما
اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ
عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
اي يورث وانما الاستعارة بالاتصال صورة اي ذاتا فنحو علت الاستعارة بين السبب والحكم
والاستعارة بين العلة والحكم وتلك الصفة كالاستعارة بالمعنى وحصرها في العشر وعدل

على نفي الموسيقي ولم يتعرض للقسم الآخر فيحتمل اصالة العلية اعني الغالب والله اعلم

بذلك احد هما لوجود الاتصال بين العلة والحكم والثاني بوجود الاتصال بين

سبب المحض والحكم والفرق بين السبب والعلة ان العلة ما يوجب الحكم من غير واسطة

الشرع والسبب ما يفضي الى الحكم بواسطة العلة التي تحدث بتسبيبه هذا كالبيع فانه

يوجب لك الرقبة من غير واسطة شيء فكان علة له ويوجب ملك المتعة في الاصل بواسطة

سلك الرقبة فكان سببا والسبب المحض عندهم ما يكون مفضيا الى الحكم من غير ان

يضاف اليه العلة المتخللة بينهما كدلالة السارق على مال انسان يسرقه فان علة تلف

المسروق هي السرقة لا الدلالة واذا اضيفت العلة الى السبب كان سببا كحفر البئر العلة

كسوق الدابة فان علة ما اتلفت فعل الدابة لكن الدابة لما كانت سيبونة عليه كان فعلها مضافا

الى سوقها وسيبونة السائق بالحفر متهافت بل المراد بغير العلة مطلقا سواء كان بينه

العلة او خالية من معناها الا ترى ان تحرير بيت زوال ملك المتعة والعلة المخللة وهي

زوال ملك الرقبة مضافا الى التحرير فعلم ان المراد بغير مطلق السبب وانما اكتفى بالمحض لان السبب

قد سمي علة مجازا فقيد به لرفع ذلك الاحتمال فالاول اي اتصال بين العلة والحكم يوجب

صحة الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر العلة واراده الحكم وكذا عكسه لان كلا واحد منهما

مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت لا بعلة فيكون مفتقرا اليها وتابعا لها من حيث الوجود

والعلة لم تشرع الا لحكمها حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو

بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض واذا كان كذلك

كذلك استوى اتصال كل واحد منهما بالاخر فيحكم جواز الاستعارة من الجانبين فما

لثاني اي الاتصال بين السبب والحكم يوجب صحتها من احد الطرفين وهو استعارة

الاصل للفرع اي السبب للحكم دون عكسه فان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار

له متصلا بالمستعار منه بصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم واراده اللازم

والسبب مفتقر الى الحكم لان الحكم الى العلة يفتقر سبب فيصح ذكر السبب واراده ما هو من

لوازمه وامالسبب فيحتاج في ذاته من السبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي

وضع له وشبوة السبب به هذه الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من

الرضاعة وامها وابنتها بهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو ملك الرقبة وان لم يحصل

به حل فاذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولا مال لعدم افتقاره اليه فلا يجوز

استعارة السبب للسبب الا اذا كان السبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز كقوله تعالى اني اراني اعصر

خمرا اي عنبا اسكر اسم السبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب لان السبب اذا اختص

بالسبب صار بمنزلة العلة مثال الاول اي الاستعارة بين العلة والحكم فيما اذا قال ان ملكت

عبدا فهو حر فملك نصف العبد فباعه ثم ملك النصف الآخر لم يعتق ما لم يجتمع

الكل في ملكه ولو قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف العبد فباعه

ثم اشترى النصف الاخر عتق نصفه الثاني وذلك لان ملك المطلق يقع على الكل

وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الاول ان الرجل يقول والله ما ملكتها

قط درهم قط والعلم قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لم يجتمع في ملكه يوصف

قلت ان الملك يقع على المجموع دون المتوقف عودا والاجماع في الملك بصفة عينية بعد
الزوال لا يتحقق اما اجماع في كونه مشتريا بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتريا
لا يتوقف على ملكه **الثامن** انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فاشتراه فانه يحنث في يمينه فاذا اشتريت الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في ملكه فوجب الحنث ووقع المسئلة في عبد شكر انه اذا كان مقدار اليمين على ملك عبد بعينه او شيء
عبد بعينه والمسئلة بحالها يتحقق انه في الصورتين اذا اشار الى اليمين فقد تصادفي
الملك على المحل وذلك يحصل في المحل بازمنة متفرقة واذا لم يشر الى اليمين فقد قصر في
القضاء من نفسه والقضاء لا يحصل الا بملك مجتمع فانه يتحقق بوجود الشرط ولو في ملك اشترا
وباشتراه الملك صحت يمينه بطريق المجاز لان الشراء علت للملك لانه وضع لا بالواسطة والملك حكم
فصحت الاستعارة بين العلة والمعلول من الطرفين وهذا اشبه الا يحنث لقوله ولو في ملك اشترا
وعكسه مقصود بالتمثيل وانما يراد المسلمين فلبيان ملابين معنى الشراء ومعنى الملك من التفاوت
حتى يتحقق الاستعارة بنقل اللفظ من معنى الى معنى آخر الا ترى انه ما تحقق في حق
القضاء خاصة اعني التهمة لا لعلم صحت الاستعارة **جواب** عن اشكال وهو ان يقال لو صحت
الاستعارة من اليمين يصدق في قوله ان اشتريت اذ الارادة الملك واللازم شائع في حكم بقاء
يتحقق البعض وتقرير الجواب انا لا نسلم ان اللازم هو خلق الظاهر وفيه تخفي فان مقتضى التهمة
فلا يصدق في ترك التحقيق في حق القضاء خاصة لمعنى التهمة لا لعدم صحت الاستعارة ولهذا
يصدق ديانة ومثال الثاني اي الاستعارة بين السبب والحكم اذا قال لامرأته حرمتك

بها فالمقصود من الاستعارة الاسد للشجاع في قولنا هذا اسد شاكي سلاحه
باثبات الشجاعة الاسد لا بمطلق الشجاعة المستفادة من مجازه وهو هذا
شجاع والا لا يكون هذا في هذا القول حرزة لكن مستعارا لازالة ملك المتعة لكن
باثبات الازالة التي لازمة تحريم وطي الازالة عن ملكه بالهبة ولو قال لامته
طلقتك ونوى به التحريم لا يصح لان الاصل جاز ان يثبت به الفرع واما الفرع فلا
يجوز ان يثبت به الاصل وهذا الكلام موضع الاختلاف وهو اذكر الاصل والمراد
يثبوا بان المعنى في عدم جواز الاستعارة هو ان في استعارة الحكم للسبب اثبات
الاصل تبعا للفرع وهو لا يصح وهذا معنى قولهم لا يجري بمعنى منع الاستعارة لانه ليس في
الاستعارة من الاتباع والاستتباع اي في الاستعارة اسم الاسد لحيوان
كانت محلية وان كانت شجاعة فانها في شجاعة الاسد بكثرة الاقوى فالاتبع دون
وما كانت تسمية اسد الا طريق من طرق المجاز وبه صرح صاحب الميزان وان ادا
دبه الافتقار من جانب الفرع واستلزام الاصل في وجوده فذلك اتباع الحكم لسلوك
طريق المجاز في مذهب الفقه وعلى هذا اي على ان الاستعارة سبب للحكم هي بينة او شرط
تقول تحقق النكاح بلفظ الهبة لان الهبة تحققها توجب ملك الرقبة وهو يوجب ملك
المتعة في الاماء ثبوت سبب محض لثبوت ملك المتعة فجاز ان يستعار عن النكاح وكذلك
لفظ التمليك والبيع والا يتحقق البيع بلفظ النكاح لان الهبة توجب ملك الرقبة
وملك الرقبة توجب ملك المتعة في الاماء ثبوت الهبة سبب محض لثبوت ملك المتعة فجاز

فجاز ان يستعار النكاح وكذلك لفظ التمليك والبيع والا ينعكس حتى لا يتحقق البيع والهبة بلفظ
النكاح فان قلت ملك المتعة في النكاح غير ثابت في ملك اليمين فان الاول يتخلف به عدة الطلاق
والايمين والظهار وغيرها والثاني لا يقبل ذلك كله فلم يكن التمليك سبب لهذا النوع
من ملك المتعة قلت ملك المتعة عبارة عن ملك الاستمتاع والوطي وهو لا يختلف في النكاح
وملك اليمين وتتفاوت الاحكام لتفاوتهما احكاما لا اذاتا فاذا في باب النكاح ثبت مقصودا به
في ملك اليمين ثبت تبعا ثم في كل موضع يكون المحل قابلا لنوع المجاز لا يحتاج فيه الى البينة كما
اذا قال للجارية الاجنبية ملكتك نفسك فقالت ملكتك ينعقد النكاح لان البينة تعين احد
المحتملين ولا احتمال ههنا بعد ان ينعقد النكاح بلفظ الهبة والتمليك بدون البينة
لان تعذر اثبات الحقيقة وهي ملك الرقبة تصار مجازا عن ملك المتعة حتى راعى الالفاظ كما
قبل لكن ارادته لمقصوده لا يطابق سياق الكلام ويخل بمقصوده محل الباعد والاجانب و
الدال عليه الفهم السليم والذوق المستقيم حتى انه ذكر في بعض الفتاوى يشترط نية الزوج
ولا يقال لما كان امكان الحقيقة شرط بقية المجاز عندهما لكي يصار الى المجاز في صورة
النكاح بلفظ الهبة مع ان حقيقته وهو تمليك العين بالبيع والهبة محال فاذا استحال الحقيقة
لا يصار الى المجاز لانا نقول ذلك اي تمليك العين بالبيع ونحوه ممكن في الجملة بان اذن
وتحقق بدار الحرب ثم سبي ومثل هذا الامكان في الحقيقة يكفي للمصير الى المجاز فصار
هذا نظير مس السماء والخوانة بيان اذا حلف بمس السماء او بقلب هذا الحجر ذهبا او
يطير في الهواء فانه تجب الكفارة بعدم الايمان وان كانت الكفارة لا تجب الا خلف من

البر هو في هذه الايمان مستحيل عندنا فكان ينبغي ان لا تجب الكفارة لانتفاء المقصود بالحمل
بقوة الخلق كما في القسمين فاذا لا ينعقد الكفارة لعدم تصور البر لكن البر في هذه الايمان
من الممكنات كرامت للاولياء ان تحمل المجوز الحالي الى الكفارة **فصل** في الصريح والكناية
فالصريح لفظ يكون المراد بظاهره كقوله انت طالق واشباهه اي ظهوره بيانا وكشفا
تاما بحيث يفهم بمجرد اطلاق اللفظ حتى قام اللفظ مقام معناه وتعلق الحكم
بعين الكلام حتى لو اراد ان يقول بسحان الله فجرى على لسانه انت طالق او
انت حرة يقع الطلاق والعتق وان لم يكن له نية الطلاق والعتق لوجود صريح
لفظهما وتهذا اي والزيادة الوضوح والكشف التام يسمى صريحا لانه فعيل من
فاعل عن صرح اي خلص والكشف ومنه سمي القصر صريحا لظهوره وارتفاعه
على السائر الابنية **فان قلت** يدخل في تعريفها الظاهر والنص والمفسر والمحكم **قلت**
لا يخلو ان يصادق بعض اقسام هذا التقسيم مثلا قسما من التقسيم الآخر كما لخاص
يكون حقيقة وصريحا والفرق بينهما بالاعتبار وفي الابين الصريح والظاهر ان
ظهوره بنفس الكلام والصريح بالاستعمال والظهور والنص بالسوق وحكمه اي
حكم الصريح انه يوجب ثبوت معناه باي طريق كان من الاخبار كطلقتك او نعت كا
نت طالق او دلالة نحو انا طالق ومن حكمه انه يستغني عن النية وفي اهل قلنا اذا قال لامرأته
انت طالق او طلقتك او انا طالق يقع به الطلاق نوى به الطلاق او لم ينو كذلك
لو قال لغير المدخول بها انت حرة او انا حر يقع به العتاق نوى او لم ينو وانما تفرق لهذا

لهذه الانواع وفي الاخبار والنداء والفرق لان لفظ المنادى اذا كان غير صريح لا يثبت به
موجب الا بنية **الاشي** اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفه
ولو قال يا ابن بنتي ولم ينو لا يعتق وان نوى وهذا الا ان الفرق في اللغة موضع للاستغاثة والنادي
يصير الاسم له مستحقا معنى الاسم ولفظ حر صريح في العتق فيقوم لفظ مقام معناه
والكل للاب يا ابني فالمقوم لفظ مقام معناه يراد معناه **وقايل** ان يقول ان هذا الاصل
يقتضي بمثله للام يا بنتي فانه لا يطلق بالاتفاق كذا في الاخيرة وعلى هذا
اي على ان الصريح ظاهر المراد يثبت معناه باي طريق كان قلنا ان التيمم يفيد الطهارة
لانه قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم بعد قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج صريح في حصول الطهارة به
لان لفظ التطهير موضوع لازالة النجاسة واثبات الطهارة ومتكمل بها عرفا
شرعا والمراد ليطهركم بعد الصغير او باستعمالها فيفيد النص بصريحه ان يكون
التيمم مطهرا على الاطلاق كالماء وهو حجة على الشافعي ولشافعي له ان قوله الذي احد
هما اي طهارة ضرورية اي لا يحصل به طهارة الا عند الضرورة استحقاق الفرض
عن ذمته والآخر انه ليس بطهارة بل هو ساتر للحدث لا رافع به ولهذا يعود حكم
الحدث السابق اذا رأى الماء فصار كطهارة المستحاضة وهذا لان الثوب
ملوث في طبعه للمطهر وانما جعل الشارع استعمال الطهارة او استعمال التراب عند
ضرورة فنحن نقول ان طهارة مطلقة بصريح النص فكان خلافا النص الصريح يا

خلاف

قلت هذا اللفظ غير صريح في الاستعمال وان كان صريحا في الغير

الوجه فان قلت كون طهارة ضرورية بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج لان الحرج المنفي هو اللازم على تقدير ان لا يرخص في التيمم اذ معناه ما يريد الله ليجعل عليكم في الدين من حرج بان لا يرخص في التيمم ولكن يريد ليطهركم اذا نظر تم اليه لفقد الماء للصلوة فيقتضي ان يكون التيمم جعل طهارة للضرورة قلت انما يقتضي ان يكون للعجز الذي التيمم عند العجز عن الماء فاذا استكمل لم يكون طهارة على الاطلاق عملا بموجب لفظ التطهير فجعل بمنزلة الحدث او طهارة ضرورية حتى انتقض طهوريته في حق فرض واحد دون غيره ويكون تركا للعمل بهذا النص وعلى هذا الاختلاف يخرج المسائل على ما هو مبين فمنها جواز قبل الوقت اي انه التيمم عنده لا يجوز قبل دخول الوقت لان الضرورة في اسقاط الفرض انما يتحقق في وقت الصلوة فلا يجوز قبله ومنها انه لا يصح ادا الفرضين بتيمم واحد عنده لان الثابت بالضرورة يقدر بقدرها والضرورة ترتفع بالفرض الواحد لكن الداعية الى الفرض الآخر هي الضرورة الثانية فيجب بهذا التيمم آخر ومنها امامة المتيمم للمتوضي فانها لا يصح عنده لان طهارة ضرورية والوضوء طهارة اصلية فلا يصلح بناء القوي على الضعيف كامامة المومي للراكع والساجد ومنها جواز بدون خوف تلف النفس او العضو بالوضوء اي انه لا يجوز التيمم هو في الا اذا خاف تلف النفس او العضو بالوضوء عنده لعدم ضرورة فيما دون ذلك ومنها جوازه للكسير والجبائر اي انه لا يجوز للكسير والجبائر لانهما يقفيان عنه مع عدم كونهما في الضرورة اليه ومنها جوازه

جوازه بنية الطهارة اي انه لا يجوز بنية الطهارة بل بنية التيمم فان نوى التيمم للفرض ان الفرضية لا تمس الا للصلوة والاحكام في هذه المسائل عندنا على خلاف ما ذكرنا من ان طهارة مطلقة كالماء عندنا فيترتب عليه هذه الاحكام كما يترتب على الماء الا ان تحمل لكن خالف ابا حنيفة وابا يوسف له في امامة المتيمم للمتوضي وهو المحيح بنا فيه عليه والكناية ما استتر بعناه استتارا لا يظهر مراده للسامع الا بدلالة او بقولك انما يذبح من قولهم كنيت او كنوت قال قائلهم واني لاكنو في من قذو بقذرها واعرب احيانا فاصارح والكلام هيهنا في دخول المشكل والمجمل في حد الكناية كالكلام الذي سبق في دخول الظاهر والنص والمفسر في الصريح قال قاضي الامام ابو زيد رحمه الله الكلام يعمل لمعنى هو اسمي كناية ولهذا اسمي المجاز قبل ان يصير متعارفا بمنزلة الكناية يعني انه ليس كذلك حقيقة وانما جعل كناية حكما لوجود معنى الستر فيه كما في الكناية وهو خلاف ما نقل عن القاضي الامام فيما مر فانه يقتضي ان يكون هذا المجاز كناية حقيقة وحكم الكناية ثبوت الحكم بها عند وجود البينة او دلالة الحال اذ الكناية يحتمل وجوها لا بد من دليل يزول به الاشكال ويترجح بعض الوجوه على بعض الآخر فيما فيه النزاع فان المتكلم اذا لم ينو بمعنى لفظ الطلاق مثلا ثبت مراده ويقع الطلاق لان لفظ قام يقام مقام معناه فلا حاجة الى البينة فان قلت اشترط في البينة او دلالة الحال ثبوت الحكم في حق المتكلم كما في حق السامع لا سبيل الى الاول لان المتكلم اذا حضرة البينة يثبت المراد في حقه وانما يحضره البينة لا يفيد دلالة الحال والى

اثنا في لان السامع انما يثبت المراد في حقه بدلالة الحال لجواز ارادة خلافه واما النية فانها توجب
لا توقف للسامع عليه فلا يثبت الحكم في حقه بنية المتكلم فثبت ان دلالة الحال لا يقوم مقام
النية **ثلث** لعل انه يراد بثبوت الحكم في حق المتكلم بالنية وفي حق السامع بدلالة الحال
او في بعض صورها او يراد انما يثبت حكم اذا علم ان المتكلم نوى من كلامه احد محتمليه
فقال نويت او اردت به كذا او علم بدلالة دليل من الدلائل كدلالة الحال او غيرها على
ان مراده هذا اللفظ لزالت الخفاء عن كناية الطلاق حال اذا كان الطلاق فانه يقع بها الطلاق
بدلالة الحال وان قال المتكلم لم انو به الطلاق ولهذا لقي اي لان الكناية كما في استعمال
المراد يسمى الفقهاء لفظ البينونة وتحريم كناية في باب الطلاق يعني انه يريد وان كانت
الكناية في غير الطلاق لكونهما ظاهرة الوارد في انفسهما **الا توكيا** اذا ذكر قبل
سواد ثلاث في باب لم يبن وكذلك حرام بحيث المنع ظاهرا وانما كانت كناية في الطلاق
لانه اذا قال انت بائن او حرام حصل فيه التردد والاستدراك البينونة في حقها يحتمل ان
يكون من وصلة النكاح او عن المعاشرة او عن المحرمات او عن اشغال اشوق او الحسن
او الوسع وكذا الحرمة يحتمل ان يكون حراما في الزوج او في غيره من الرجل وان يكون
ممنوعة عن المعاشرة او المحرمات او عن الوالدين او عن الحج والعمرة فاذا
ثبت الاحتمال فيها من وجوه استوى قوله انت بائن او حرام قلنا انت بائن في
اي باب الطلاق لا لانه يعمل عمل الطلاق اشارة **الى جواب** اشكال مقدر وهو ان يقال
لو كانت هذه الالفاظ كناية عن الطلاق لكانت عاملة عمل الطلاق في وقوع الطلاق الرجعي

الرجعي كما قال الشافعي رحمه الله وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم والواقع بها عندهم البائن فاشكل الامر وهو جعلها كنايات عن الطلاق وتقرير الجواب ان لهذه الالفاظ
حقائق من البينونة والحرمة فيعمل بموجباتها فالاصل فيها ان يجعلها بحيث الطلاق لانها
تصلح ان صار من اهلها مستانفا بان يجعلها بحيث يعمل بموجباتها وهي البوائن فانها تفيد
الرجعي بها انها جعلت بحذاء ولا فرق بينه وبين ما سميت كنايات لانها وجوهها كما
ان الالفاظ المشتركة انما استعيرت مرادها كاستعارة الكنايات لانها يكنى بها عن صريح الطلاق
ويترجح منه اي يتفرع مما ذكرنا ان موجب هذه الالفاظ لما وقع الشك حكم الكناية في حق
عدم وقوع الرجعي لانه الثابت لدى الوجوه بخلاف قوله اعتدي واستبري رحمك
وانت واحدة فانه يقع بها الرجعي لانها لا موجب لها من البينونة والحرمة وانما
يثبت بها الطلاق اقتضاء كما تقرر في محله ولو جوه في التردد في الكناية لانه ذكرنا
من احتمال الى وجوه لا يقام بها العقوبات كحد الزنا وحد القذف لانها مما تندرئ بالشبهات وفي الكناية قصور من جهة في ثبوت موجبه للاستدراك الذي جرى لواقع على
نفسه في باب الزنا بان قال جامعت فلانة او واقعتها او طيها الا يحل ما لم يقر بكشفها او
زنيت بها وكذا لو قال لامرأته جامعتك فلان جامعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة
او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لعدم التصريح وكذا لو اقر على نفسه السرقة بلفظ
الاخذ في السرقة لا يقام عليه الحد ما لم يذكر اللفظ الصريح ولهذا الذي لا يقام الحد على
الاخرس بالاشارة ولهذا قلنا لو قال لرجل لآخر يا زاني قال له الآخر اي الثالث صدقت

لا يجب الحد عليه اي لم يحد هذا الثالث عند علمائنا الثلاثة لاحتمال التصديق القرائن
قد ذكرته لكن الاحتمال لا تصديق القرائن في غيره اي لاحتمال وجوهها تحلفه من الكذب
صدقت قبل هذا فلم كذبت الآن او صدقت في غير لم يكن تصديقا بالقذف فلم يجب
الحد قال قيل لم كمل هذا بحمل القذف رجلا بالزنا فقال الثالث هو كما قال
فان الثالث بمجرد لا ليس بمتوجه بالنسبة الى الزنا قلت ان كان الشيء يوجب الحد
في المحل الذي يحتمله حتى قلنا في قوله على الف لا تعطنا هم الذمة ويذبوا الجزية لكون
دماهم كدمائنا واموالهم كاموالنا الا يجري على المعهود فيما يسقط بالشبهات و
فيما يثبت بها فهنا الكافي ايضا يوجب الحد لانه حصل في محل يحتمله فكان بمنزلة
الزنا قطعا بعد ولته الكلام الاول كما هو موجب العام هذا خلاصة كلامه في هذا
بلات اي التضادات والتقابلات عبارة عن عدم الاجتماع بين شيئين في محل واحد كالظلمة
والضياء في محل واحد هو النص والمفسر والمحكم مع يقابلها من الخفي والمشكل والمجمل
والمتشابه ولهذا قالوا وضد الظاهر الخفي وضد النص المشكل فان قلت ما الداعي لهم
خص بيان ما يقابله من الاضداد والتقابل واقع في جميع اليه كالخاص يقابله العام
والمشترك يقابله الاصول والحقيقة يقابله المجاز والصريح يقابله الكناية قلت لا
تخصيص فان كل القسم كالخاص مثلا ذكر مع يقابله لكن لم يذكر سائرها واما التخصيص بهذه
الوجوه بسبب التقابلات فلا يرد لانه استاحة في التسمية بعد ان يتحقق بينها
بلغاية ما في الباب ان خصص هذا النوع من الاقسام بذكر اسم التقابلات وذكر فان

اذا اقسام الظهور عدة اقسام انتظمت في سلك واحد وقابلة اقسام
الآخر انتظمت في سلك الخفاء وذكر التقابل في هذا النوع لكثرة الاقسام
فيها لانه في غيره من الانواع فلم يكن منظورا اليه وانما ذكر المقابل للشيء لغرض
تبين كل واحد منهما بكماله فان معرفة الشيء تبينا كل بضده و
يتفيد بزيادة وضوح كما قيل وبضدها تبين الاشياء الظاهر اسم لكل كلام
ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل قوله خيرة تأمل وقع بيان نفس
السماع واحترز بقيد عن الخفي والمشكل وامثالهما فان مرادهما انما يظهر بالتأمل لا بنفس
السماع والنص ما يسيق الكلام لاجله اي يكون مقصودا بذكر الكلام وتوضيح
الفرق بينهما في مثل قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فان ظاهر في بيان
البيع غير مقصود بسوق هذا الكلام انما المقصود منه ذكر حرمة الربوا فان ولو
قيل جاءني القوم حين رأيت فلانا كان نصا في مجيء القوم ظاهرا في الرؤية فان قلت
تعريف الظاهر صدق على النص لان كل نص ظاهر مراده بنفس السماع لكن القسم مع
السوق قلت لا قسم منهما فوق آخر فالظاهر اعم من الكل والنص اعم من الباقي
فبين ظاهر صدق اعمها على الاخص مثاله اي مثال المذكور وهو كل من الظاهر
والنص قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فالآية سيقت لبيان حل التفرقة بين
البيع والربوا رد الله ادعاه الكفار من التسوية بينهما حين قالوا انما البيع مثل الربوا
وقد علم حل البيع وحرم الربوا بنفس السماع فقال ذكي نصا في التفرقة ظاهرا

في حل البيع وحرمة الربوا بيان ان الكفار كانوا يحلون الربوا وهو فضل خال
عن العوض في مبادلة مكيل او موزون بجنسه ويسوون بينه وبين البيع والربوا
في المحل فانزل الله تعالى هذه الآية رد الما كانوا عليه من التسوية واحلال الربوا
فكان سوق الكلام لاجل التفرقة فان قلت لما كانت دعواهم قصد احلال
الربوا والتسوية بين البيع والربوا كانت الاية كالمهورة في حرمة الربوا قلت
قد ثبت حرمة الربوا بصريح الآية وهو قوله تعالى الذين يأكلون الربوا
لا يقومون الا كما يقوم الذين يتخبطه الشيطان من المس فبقي التفرقة
مقصودة بهذه الآية وكذلك قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اي ما حل
لكم من النساء لان منهن من حرم كالاتي في الآية التحريم كذا في التفسير كبير وبقي
ويبقى الكلام ببيان العدد وقد علم الاطلاق والاجاز بنفس السماع فضلا
ذلك ظاهر في الاطلاق بنفي في بيان العدد قوله مثنى الخ اي اثنين اثنين وثلثة
ثلثة واربعة اربعة وانما ذكر العدد مكررا ليفيد الجميع ما اراده
من العدد الذي اطلق له كما تقول اقسموا هذا المال درهما درهما ودرهمين درهمين وثلثة
ثلثة ولو افرد لم يكن له معنى لان الخطاب للجماعة فصار المعنى ينكح جميعكم اثنين
وثلثة والباقي ظاهر قوله ظاهر في الاطلاق اي في اباحة ما يطيب من النساء لان الاباحة
حقيقة بنحو من آخر على ان صدر الاية وهو قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا
في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الآية ينادي على سبق شرعية النكاح فيما بينهم

* مسودة في حل الربوا واثبات التفرقة بينها في غير مسئلة العدد الآية

بينهم فقيل كان رجل يجد اليتيمة ولها مال وجمال ويكون وليها يتزوجها
خوفا بها عن غيره في بما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف ان لا يقوم بحقهن و
من لعلهن ان ظلمت حقوقهن فقيل لهم ان خفتم ان لا تقسطوا
في يتامى النساء فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم فعلم ان الاباحة ليس بمقصودة
من هذه الآية وانما قصد بها بيان العدد هو مما يقصد بالكلام كيفي وقد كرر
بيان العدد بقوله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه
دلالة ظاهرة على ان المقصود من الكلام وكذلك قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء اي لا عتاب عليكم من امور الدين او دنيا وفي كل ما يجاب منها وفيما لم تمسوهن
هن اي لم تجامعوهن او تفرضوا لهن فريضة اي ان تفرضوا لهن او حتى تفرضوا
كما في قوله تعالى ليس لكم من الامر شيء او يتوب عليهم اي الا ان يتوب او حتى يفرضوا
الفريضة تسمية المهور امتعوهن والمتعة درع وخمار وملحفة ومعناه ان المكره
اذا لم يسم لها مهرا في نكاحها ولم يسم لها الشيء في العقد لو طلقها فلا شيء لها في
بيان حكم من لم يسم لها مهرا وان لها شيئا عليه من مهر المثل او نصفه ولها المتعة
فلا هر في سبب اداء الزوج بالطلاق اي في انه ان يطلقها لا شيء لها بمجرد السماع اللفظ
من غير تسمية لكنه غير مقصود لان هذا حكم معلوم للرجال في نساءهن في الشرع
بنص من ادلة اخر فكان المقصود هو بيان حكمها من نفي المهر وايجاب في
اي في الآية اشارة الى ان النكاح يجب به وما ذكر المهر لانه جعل لهن من التطليق وهو

يقتضي سبق النكاح علم ان هن شكوحات نكاحا صحيحا والفرق بين الظاهر
والاشباه مع انهما اشتركا في كونهما منظورا فيهما وعدم السوق لهما ان الا
شباه فيها غموض وخفاء من وجه كخفاء النكاح المذكور والظاهر ظاهر
مؤيد من اللفظ من كل وجه وكذلك قوله عم من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه
نصا في استحقاق العتق للقريب اذا اشتري قريبه لان سوق الكلام لاجله اذ الحكم
في هذا الكلام غير مقصود منه وظاهر في ثبوت الملك للقريب لا يفهم من قوله
من ملك بل يكون السماع وحكم الظاهر وهو العمل وجوب العمل به لا محالة اي كما واحد
منهما قطعا مع احتمال ارادة الغير وهو ذلك بمنزلة المجاز مع الحقيقة وانما ذكرهذا
مع انهما يوجبان العلم والعمل قطعا وبنينا على ما قال شيخ في الاسلام وغيره
من المشايخ لان للعلماء في هما مذهبا قال صاحب الميزان ان حكم الظاهر وجوب
العمل بما وضع له اللفظ الظاهر قطعا ووجوب العلم بحقيقة ما اريد به تفريعا على ذلك
وهذا مذهب مشايخ ديارنا منهم شيخ ابو منصور رحمه الله قال اصحاب الحديث
وبعض المعتزلة وقال مشايخ العراق من اصحابنا منهم الكرخي رحمه الله واليه مال من اصحابنا
في ابي يزيد رحمه الله ومن تابعهم وهو ان الظاهر من الكتاب والسنة الى
تركه يوجب العلم والعمل قطعا وهذا بيان على ما ذكرنا ان كل حقيقة يحتمل
المجاز وكل عام يحتمل الخصوص فمن اعتبر هذا الاحتمال لا يثبت بهما القطع ومن لم
يعتبر هذا وعدم شيوعه من دليل يثبت بهما القطع على ما سبق الاشارة مرة فالظا

فالظاهر ان المصنف له اختار قول اهل سمرقند واما قوله فذلك بمنزلة المجاز
مع الحقيقة فيترتب على المذهبين على ما اشرنا اليه وعلى هذا اي بناء على ما ذكرنا
ان حكم الظاهر وجوب العمل بما ظهر لنا فيما اذا اشترى قريبه حتى يعتق عليه
ويكون هو محقا ويكون الولاء اي الملك الثابت في القريب بظاهر قوله عم من ملك
يجب العمل به فاذا دخل المشتري في ملك كان الملك محققا لان الملك لا يزول الا بالا
عتاق فاذا كان هو محقا كان الولاء ثابتا له ضرورة ثبوت الملك له واعلم ان لقائل
هذا ان يقول بتفريع ثبوت على حكم الظاهر من بين سائر الظاهر يرد بانه من مبقي ولعل
ذلك ان ثبوت الولاء من لوازم ثبوت الملك فلذا اكد ثبوت الملك بان الظاهر واجب العمل
به ليكون الملك الثابت به ملازما جدا فتفريع عليه ما هو من لوازمه بان ثبوت الفرع يعتمد
تأكد ثبوت الاصل والفقيه في ذلك ان الصحابة اختلفوا في ان سبب الولاء هو العتق على ملك
الملك اي الاعتاق فاكثرهم على الثاني وغيرهم على ان سببه هو العتق على ملكه وهو الصحيح
بدليل ان من حلف ان قريبه عتق على ملكه ويكون الولاء له وان لم يوجد منه الاعتاق فيرا
عتق على ملكه وليعلم ايضا ان الولاء اليه يقال ولاء العتاقة ويقال ولاء الاعتاق ولا فارق
بليا البيته ثم اثبات الولاء على هو المذهب ظاهر الخ وعبارة المصنف له يشير الى المذ
هب الآخر هو مشكل اذ قوله يكون هو محقا في فيخالف اذ تحقق زوال الملك
على الاعتاق غير صحيح وانما يظهر التكرار بينهما اي بين الظاهر والنص عند المقابلة اي
المعارضة على ان بنبغي احد هما بثبت الآخر فيرجح النص على الظاهر لان النص اقوى لان

المقصود سوق الكلام لاجله جعلا ان الظاهر المذكور مقصودا ايضا اي والاجل
ان التفاوت بينهما واقع ولم يشاورا عند المقابلة قلنا له قال لها اي قال الرجل المرأته
طلقتك فقالت ابنت نفسي يقع الطلاق رجعيا لان هذا النص في التفرقة الطلاق
اي وقوع الطلاق وهو الرجعي لان سوق الكلام وهو قولها ابنت نفسي لايتاتى الا في
البائن والمفوض اليها هو الوقوع الطلاق فكان نصا فيما ذكرنا ظاهرا في البونة اي في
وقوع البائن نظرا الى ظاهر اللفظ فيترجح العمل بالنص وقيل اذ يقول النص لا يدل
بمنطوقه كما ظاهر كذا يدل على الظاهر بنوع من انواع سوق اليه الا ترى ان في
المشائخ لو النص ساذ ادل وضوحا على الظاهر بحيث في الحكم واذ دلالته ينبغي عن مساواة
تمهما في الظهور من اللفظ كيف ولو لم يكن منطوق لا يقفي على المنطوق وهو قا
فلا عليه ومرجع الطلاق ليس بمنطوق بل المنطوق به هو البائن في قولها
ابنت نفسي والمنطوق اقوى من غيره اقول اريد بالابانة الطلاق بدائن
وتوهم جواب لقوله طلقي نفسك لان الرجعي يتعلق بصريح لفظ الطلاق ولفظ غير
مذكور وكذلك قوله عليه السلام لاهل عرينة اشربوا من البانها والبانها اسم لابوال
اهل اتى الا ترى ان قولهم المدينة ومنوها اصفرة الوانهم واسقمتهم بطونهم
فلكونه ذكر الا النبي عليه السلام فامرهم رسولهم ان يخرجوا الى ابل الصدقة
ويشربوا من ابوالها والبانها فخرجوا وشربوا فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة
فان الحديث نص في بيان سبب الشفاء وظاهر في اجازة شرب البول وهو مذهب

مذهب ابي يوسف له الذي على شربه للتداوي فقط كما هو موجب النص ومذهب
محمد له انه يحل على الاطلاق لانه لو لم يكن مباحا لما باح لقولهم ان الله تعالى لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم ومعارضة قولهم استنزهوا من البول فان عامة عذاب
القبر منه نص في وجوب الاحتراز منه على الاطلاق وهو مذهب ابي حنيفة له قيد
حج النص على الظاهر قلنا يحمل شربه اصلا وكذلك قولهم عم ما سقت السماء ففيه العشر
نص في لزوم العشر اعلم ان هم اختلفوا في ذكوة الزرع والثمار فقال ابو حنيفة له
كل شيء علة ويقصد به استغلال الارض ففيه العشر سواء كان مما يبقى بنفسه كالحنطة
والتمر والذبيب او لا يبقى كالبقول قليلا كان او كثيرا وقال ابو يوسف له ومحمد له
والشافعي له لا عشر الا فيما يبقى خمسة اوسق اذا بلغ خمسة اوسق يبقى اليهم الى بقاء
وقولهم ليس في الخضروات صدقة ما ولي في العشر لان صدقة تحمل وجوها
فيترجح الاول على الثاني فانه مطلق يحمل الزكوة والعشر والمطلق ظ الزكوة غير منفية
لانها تجب اذا بلغت قيمتها نصابا فتعين العشر قوله عم ما سقت السماء ففيه
العشر فانه نص في وجوب العشر في كل خارج باقيا كان او فيرباق وثمار وبناء تحمل
للعشر والزكوة وغيرهما كالتطوع وانما يراد العشر بطريق الدلالة كما ذكروا والمذكور
غير قطعي للتقدير في محل فيترجح النص عليه فان قلت لفظ الصدقة نكرة في سياق النفي
فيعم كما مر قلت وجوبا لا احتمالا كما يراد لفظ العموم فاذا لم يكن معمما كان مثل الاول معا
رجحانه فان يترجح الاول عليه قلت الصدقة مشتركة لا مطلقة لاختلاف انواعها حقا

والعشرة لا يعم وان كان في موضع النفي كما سبق **فان قلت** ليس هذا من قبيل تكرار الفعل
والظاهر الاصطلاحي اذ العام نص في تناول كل فرد فكان نصا **قلت** لا نسلم ان مثل هذا
العام يتناول كل فرد بل هو اذا ليس في صيغته ما يدل على الشمول وانما يوجب العموم بدليل
منفصل قطعي كما تقدم في محله فكان ظاهرا في تناول كل فرد اذ لم يوجد السوق بالنص على
كل فرد او بانه نزل منزلته الظاهر في عدم القصد اليه والسوق له واما المفسر فهو ظاهر
الولد من اللفظ بيان من قبل المتكلم وهذا مطلقا يتناول ايمان القاطع كبيان الصلوة والزكوة
وغير قاطع كبيان الربوا في الحديث ولهذا قال بعض **الصحابة** خرج النبي صلعم من الدنيا
ولم يبين لنا ابواب الربوا فقوله بينت لنا يحتمل التاويل والتخصيص فخرج عنه القسم
الثاني فانه ليس مفسرا لانه لا يقطع بيانه قاطع وتبقى اوقع الاجتهاد والاختلاف فيه بين
العلماء كما تقرر في الفروع ومعنى احتمال التاويل ان يكون الكلام محتملا للوجوه بالا
جمال والاشتراك فيفسر باحد الوجوه او يكون حقيقة محتملا للمجاز فيراد به المجاز فيرفع
احتمال المجاز كقوله تعالى والطائرين يطير بجناحيه فانه يعين المراد في الوجهين وانقطع
احتمال الخطا صار مفسرا ومعنى احتمال التخصيص ان يكون العموم محتملا للتخصيص فانه
قد يقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا ومثل هذا **لبيان** كان فيه خفاء على ذلك
الاحتمال الذي كان فيه من احتمال تجوز او تخصيص مثاله في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فانه مفسر للملائكة ظاهر في العموم يبقى بعمم جميع افراد الملائكة على ما هو مقتضى صيغة
الجمع ظاهرا ان كان لا يبقى ولما قطعا ويقينا الا ان احتمال التخصيص باخراج بعض الا

بعض الافراد قائم فانسد باب التخصيص بقوله كلهم لانه كالمتكل الاحاطة والشمول
فيتاكد به عموم الجميع فانقطع احتمال التخصيص به ثم بقي احتمال التفرق في الجمود
فانسد باب التاويل اي تاويل التفرق بقوله اجمعون لانه كالمتكل الاحاطة اجمعون توجب الاجتماع
فان قيل قوله فانسد باب التاويل بقوله تعم اجمعون انما يتم لو كان اجمعون يفيد
اخر بمعنى كل من بقي الا الاجتماع الذي هو الاقتران وليس كذلك بل افاد الشمول
والاحاطة **قال** ابو البقاء اذا اجتمعت بين لفظ الكل واجمعون كما في الآية لا يفيد
الا زيادة التوكيد فقط وقال في الصحاح تقول جاءني القوم جميعا كلهم اجمعون **قلت** قال الزجاج
في اجمعون بعد كلهم التاسيس لان المجموعين قد يكونون في حالة واحدة فيتوهم هذا على
مذهب [illegible] من غيره من النحويين ونقل عن المبرد ما يفيد هذا المعنى وهذا **يشكل**
ايضا من وجه آخر وهو ان نفي صفة التفرق تقيد للمطلق من العام لا تاكيد للعموم
وتفسير الدفع احتمال التخصيص فعلى هذا لا يصلح ما قصد به المشائخ من اثبات كونه
مفسرا بقولهم اجمعون لان المفسر انما يحصل بزيادة وكادة به وهي انما يكون اذا افاد
اجمعون ما افادة كل من الشمول والاحاطة لانه اذا اريد به صفة الاجتماع فيبقى وكلا
تلك العموم المتصور في كلهم وبهذا يحصل زيادة الانكشاف والظهور كما صرح المشائخ
فانصار مفسرا بقولهم اجمعون فيه نظر على ان تعويض الصفة التفرق يعوض تقييد
مطلق العموم مطلقا من قيد الاجتماع والاقتران فانه اذا جاء الاجتماع
[illegible] تقييد صفة اطلاق لا تاويل ويبقى عمومه على حاله ظاهرا لوصفه بالتفرق من قبيل

تقييد المطلق لا تأكيد لدفع الاحتمال فلا يكون تفسيرا فان قلت ان هذه
الآية اخبار والاخبار لا يحتمل النسخ فكانت محكمة فالبيع مثال المفسر لا
ان المفسر ما يحتمل النسخ قلت هذا ايراد على عبارة الكتاب وهي ان المفسر ما
ظهر مراده بحيث لا يحتمل التأويل والتخصيص وعدم الاحتمال النسخ لا يأتي في هذا المثال
او يقال ان مفهوم الآية وهي سيرد الملائكة في الجملة يحتمل النسخ وان امتنع عنه
بعارض الاخبار بما مضى وانقضى فانه عارض على اصل المفهوم فتأمل قوله فكان ا
للا بكل شيء عليم فان علم الملائكة لا يقبل النسخ والتبديل وايضا ان هذه الآية ليس
في نظمها ما ينافي احتمال النسخ من لحوق تأبيد او توقيت نصا او دلالة كما عرفت في الحكم
الا يزداد قوة يلحق بما يأتي في النسخ ومثاله في الشرعيات اي في المسائل التي يعمل فيها
بموجب هذا الاصل ومنها اذا قال ان تزوجت فلانة فهو كذا فقوله تزوجت ظاهر
في النكاح لا يفهم بمجرد سماع الكلام بل يتوقف النكح فقوله تزوجت
نصا في النكاح وهذا يوقف عبارة غيره من المشايخ مع ان مطلق المقصود من ايرا
د هذا المثال الا ان احتمال نكاح المتعة قائم لانه وان كان نفس النكاح لكنه يحتمل التأويل
ه التخصيص بطريق المجاز على ما من فقوله تزوجت فهو نص لموافقة على انه متعة وليس بنكاح
وقال ان قوله ان تزوجت وامتعت شرط ناسخ فكان شرطا باطلا والنكاح صحيح لا يبطل
بالشروط الفاسدة كما لو قال تزوجك على ان طلاقك بعد شهر فانه يصح النكاح
ويبطل الشرط قلت انما جيء في هذا العقد بثلاثة الفاظ النكاح والتزويج والتوقيت واستعمال
والتزويج وان كان حقيقة في النكاح لكنه يحتمل ارادة الغير مجازا والتوقيت لا يحتمل غير
المتعة اصلا فكان مفسرا في هذا البيع والتزويج في النكاح فحمل على المفسر لازدياد قوة
ثم المتعة في الاصل ان تكون لحد من المتعة لا تتبع بك اياما والمذكور وهو لفظ التز
ويج وان كان نكاحا موقتا لكنه في معنى المتعة لوجود التوقيت فيجعل متعة والبيض
يروى ما روي عن عمر انه قال لا اوتي برجل تزوج بامرأة الى اجل الا رجمته بالحجارة
فقد صرح بان النكاح الموقت متعة ومنها لو قال لفلان علي الف درهم نصف يلزمه الالف
لان كلمة على للالزام والايجاب الا اذا احتمل التغيير بان كان الدين يحتمل اما يكون من ثمن
المبيع او من ثمن المتاع وما وجه غيره من اسباب الدين فقوله من ثمن العبد او من المتاع
بين المراد فيرتفع احد الاحتمالات فصار مفسرا فتجب الالف على النصف حتى لا يلزمه الا عند
قبض العبد او المتاع لان الثمن لا يلزم الا عند قبض المبيع واما ذكر العبد والمتاع معوزين
ليكون مبينا ويتوقف لزوم الالف على القبض لانه اذا قال الف من ثمن عبد او متاع ولم
يعينهما لا يتوقف لزوم الالف على القبض لانه ادعاء عدم القبض بكذا قوله علي الف رجوع
عن لزوم الالف لانه لما باع ولم يكن معينا كان في حكم الهلاك لان كل مبيع يهلك هلاكه البائع يقول
اشتري المبيع غير هذا او لم ذلك والثمن لا يجب تسليم الا بعد احتمال المقصود عليه فتوقف
ادعاء عدم القبض انكارا للزوم المال بعد الاقرار فلا يقبل لشبهة في الفرع وتفويل تعليله
فيها وليس هذا محل ذلك وقول الرجل من ثمن العبد ينبغي ان يكون متصلا بقوله علي الف لان
اذا كان مقصولا في نفسه كلاما برأسه ان شاء الله تعالى وقيل ان يقول لسلعة النكاح وسلعة

الا قرار من قبيل بيان تغير طان موجب قوله تزوجك الخ بيع احتمال ان يكون تمام
والتقدير يفيد بالقطع وكذلك موجب قوله علي الف الا وسما الا لفي الحال وقوله من
ثمن العبد يفيد جواز وهم الا بي توقف على القبض وبيان التغيير على ما قرر في محله وجه
البيان فكيف يجعل ان من المفسر ويمكن ان يقول ان المفسر اعم من بيان التغيير
في الاصطلاح الا ترى ان الاصوليين جعلوا آية سجدة التلاوة مفسرا وبيان التقدير
يوقع ان بيان التقدير يخالف بيان التغيير على ما مر في فصل البيان فلا يبعد ان
يجعل المفسر اعم من بيانه التغيير ايضا فان قلت كيف يستقيم قولك فيترجح المفسر
على النص والترجيح يقتضي سبق التعارض ولا تعارض ههنا لانه في الاصطلاح تقابل الحجتين
على السواء وهو انما يكون اذا كانا نصين او كلاهما مستقلين وههنا الكلام ورد
ليس الآخر بنص لانه لو لم يلحقه البيان لكان نصا لكنه اذا لحقه صار مفسرا فاذن لا تعا
رض ههنا اذ النص ههنا ليس غير المفسر لا يقال فقد وقع التعارض بين اول الكلام
وآخره فانه وان لم يكن تعارضا في الاصطلاح لكنه في معناه للتدافع بينهما على ما ذكرتم اذ
قد يوجب الالف مطلقا وآخره ينفي الاطلاق بل يوجبه بقيد العبد لان نقول ان صد
ر الكلام لا يعمل قبل التكلم بآخره وان تعارضا لم يجاب الالف على الاطلاق على ان
المفسر هو اول الكلام لا آخره ولا نسلم فيه اذ لو سلم الجواب ان في كلامه وهو ترك اول الكلام
اي ظاهره واطلاقه بسبب آخره ما يتركه بعد التراخي فيه من طريقين للان الاول متعين
للا يتراك بالآخر الا ترى انه قد يترك آخره بأوله اذا كان اقوى منه وهو معنى ما يقولون

لو لم تترك حقيقة الكلام بدلالة سياق الكلام وذلك كما قلت فقوله من ثمن العبد ا
قوى من قوله علي الف فاذا لا يحمل وجها غير عوض العبد فهو مفسر في قوة فلذا
حمل الاول عليه وهذا تعارض في الاصطلاح لوجود التقابل ومنها مسألة وقوله فلان
على الف درهم من نقد بلد كذا هو في قول بعض في نقد البلد فيما لم يكن النقد
مختلفا في البلد بل في السواء لان مطلق النقد يقع على نقد البلد عرفا وعادة الا ترى ان
عمل الارادة مفيدة فاذا قال نقد البلد كذا صار مفسرا به ويترجح المفسر على النص فلا يلزم
نقد البلد بما مر بين وعلى هذا نظائره ايضا من قبيل بيان التغيير وفي هذا النظير كلام
استقصى في الشرح اصول البزدوي واما اليكم ما خوذ من احكام البناء يقال بنا
محكم اي متقن لا وهان فيه ولا خلل فظهر ما اذا دار قوة على المفسر بحيث لا
يجوز خلافه اصلا اي ترك موجبه بالتبديل والنسخ كما لا يجوز بالتخصيص وا
لتاويل وهو مذهب عامة الاصوليين منا ومن اصحابنا الله ومنهم من لم يشترط لكونه
غير قابل النسخ وقال هو ما لا يحتمل الا وجها واحدا مثاله في الكتاب ان الله تعالى بكل
شيء عليم وان الله لا يظلم الناس شيئا فان علم تعلقا مما لا يحتمل التبديل ابدا والزوال
وكذا التنزيه تعالى عن الظلم مما لا يحتمل التبديل والنسخ فان قيل يحتمل ايراده بنفي
ارادة الظلم مجازا لما بين الدواعي والفعل من الملابسة كما في قوله تعالى واذا قرات ا
القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءته قلت ذلك اقوى واحكم لنفي ا
لظلم عنه تعالى لما تقرر ان نفي الشيء بنفي لازم اكد وابلغ من نفيه بنفسه ومثال

في الحكم تماما كما تقدم اي ما هو من المثال ما هو قوله في الآخر ان قلت على ان الدين من ثمن هذا العبد فان هذا اللفظ محكم في لزوم المال بد لا عنه وعلى هذا تكون اي تتولى يتعلل الاسباب التي تلفه فاذا كان من ثمن كذا صار محكما في لزوم المال الذي بدلا عن العبد

والدليل ان يقول قد تقرر ان هذا مفسر والحكم ما ازداد قوة على المفسر والمزيد غير المزيد عليه فكيف يكون هذا محكما على ان هذا يحتمل الرجوع والاسقاط بان التزم بغير عوض من ثمن العبد او قام المقر له بينة على الدين مالا فهو مطلق ويجوز المقرمة الاثبات بالبينة **الفهم** الا ان يقال ان المحكمات مما لا يوجد فيها الفصل بين المفسر والمحكم فلذا جعل لهما مثالا واحدا او حكم المفسر والمحكم لزوم العمل بهما اي بوجب كل واحد منهما للمحل اي قطعا ويقينا والجمع بينهما في الحكم كما جمع بين الظاهر والنص لا سوى اليهما في لزوم العمل والاعتقاد وانقطاعهما عن الاحتمال كما استوى الاول في احتمالهما التاويل والتخصيص واما احتمال النسخ المفسر فلا يورث وهنا في العمل ولا في الاعتقاد لان موجبه ثابت قطعا فلا يحتمل احتمال التاويل على ما قررنا من قبل **فان قلت** سكوتك عن لزوم العمل يشير الى انهما لا يلزم بهما الاعتقاد ولا خلاف في انهما يوجبان العلم فوق كل علم **قلت** لا يبعد ان يزاد بهما ما هو اعم من عمل القلب وعمل البدن وان عمل القلب هو الاعتقاد ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها في ان الخفاء في هذه الاربعة تقابل ظهوره تلك فخفي الظاهر الذي في لفظ خفاؤه هو بالعرض غير صفته على ما في مراتب الخفاء كما ان ظهور الظاهر على ما في مراتب وضع النص

النص الشكل لما ان خفاءه بمرتبتين لانه ادخل في اشكاله بعد ما خفي في نفسه كرجل اغترب عنهم وطال فاختلط باشكاله من الناس كما ان وضوح النص بمرتبتين انتهى فتصل الكلام بعد ان كان ظاهرا من اللفظ وقد افسد المجمل بلوغ خفائه الى درجة لا يتشفى بالتامل والطلب الا ببيان من جهته التهلم كما ان الكشاف مولى المفسر ببيان من المتكلم على درجة لا يحتمل التاويل والتخصيص وصف المحكم المشابه للنص على خفاء لا يحتمل لحوق الظهور اصلا كما ان مراد المحكم بحيث لا يتوجه فيه التبديل والزوال فالخفي ما خفي المراد به بعارض لا من حيث الصيغة احترازا عن الكناية فانها ايضا خفية المراد لكن في نفسها او المخفي ما خفاؤه في نفس اللفظ مثاله قوله تعالى السارق والسارقة فانه ظاهر في حق السارق والسارقة جميعا ولكل سارق ولم يعرف باسم آخر حقيقي في حق الناس والطراس لانهما فانه وجد على صفة السرقة وهي اخذ المال على سبيل الخفية لكنهما اختصا باسم آخر يعرفان به واختلاف الاسماء يدل على اختلاف المعاني لان الاصل ان يكون لكل اسم مسمى على حدة فلهذا العارض بعد عن اسم السرقة وخفيت الآية في حقهما فهذا معنى خفاء اللحق في بعارض غير الصيغة فاذا خفيت نظرنا ان اختصاص كل منهما باسم آخر لنقصانهما في فعل او الزيادة فيه لحق موضع الزيادة بالمنصوص ويترك موضع النقصان فلم نجد الاختصاص في الطرار الذي زيادة فيه **فقلنا** انه داخل في آية السرقة وفي النباش نقصان فيه **فقلنا** انه غير داخل فيها خفاء فالاولى ان يوسق له فانه يقطع النباش وبيانه

انه السرقة اخذ المال على وجه المخاتلة وهي في الشرع تنقسم فيه نقلا من حرز
حاصل من حيز الحافظ الذي قصد حفظه بكون المنقول حفظه بحارس نوم
او غيبة او انتباه بسارق عين من العلم اي يعلم عليه وهو ذلك عن يحفظ
والقاصد فكان ناقصا عن السرقة واما الطرار فقطع الشيء عن اليقظان
بضرب غفلة اخترت وهذه السارقة في غاية الكمال وتقديمه ما لعدم
مثله في الكمالية للكثرة والسلاح وكذلك قوله انه مثله والذي ظاهر في
حق المؤنث تناول كل الذي لم يعرف باسم آخر خفي في حق تناول اللوطي فانه لو
طلقه وابانه كانت واطيا في غير الملك كالزنا الا انها لما اختصت باسم آخر يعرف به يخرج
عن اسم الزنا وخفيه الآية في حقها في اكمال الاسلام له لا يجب الحد في الوطء
لان الزنا في الشرع قضاء الشهوة بالوطي المشتهى طبعا في غير الملك وشبهته
ظانا ولها وليست ليقضي في معناه نقصان في فعلها لان الزنا انما يوجد بشهوة
من الطرفين فكان غالب الوجوه والوطء توجد بشهوة من الفاعل والمفعول
فلا رغبة دنيئة تكون قاصرة الوجود للقصور في داعيها والحد وشرعت
له اجرا الذي جوانا يحتاج اليه فيما يغلب وجوده فلا يستقيم
الحاق الوطء به خصوصا في الحد ودرؤه بالشبهة ولهذا اختص صفا باسم
آخر لذيادة في فعلها لان اقتضاء شهوة الفرج بصفي الذي في محل حكم شيء
وهذا المعنى موجود في اللوطية مع زيادة لان ذلك الحل لا يكيف فيه فلذلك

كانت حرمتها اكد من حرمت المزنا شرعا وعقلا لان حرمت ذلك
لحق لا يقبل الانكشاف بكاشف ما فثبت الحكم فيها بالطريق الاولى وشا
له في الحكميات ما لو حلف لا يأكل فاكهة كان ذلك ظاهرا فيما يتفكه به اي يتنعم
به من الفواكه لا تتخذ للطعام خفي في حق الكتب والرمان حتى لا يحنث باكلهما
عند ابي حنيفة له لان الفاكهة اسم للتوابع للذمة التفكه وهو التنعم قال الله
تعالى فانقلبوا فاكهين اي متنعمين وانتم عامكون ناموا لي على ما يتفق به القوام
وهو الغذاء لان ما يتخذ به قوام البدن لا يسمى تنعما عرفا وكل الناس سواء
في تناول ما يتفق به القوام وخص البعض باسم المتنعم والعرف يسقط اعتباره في
به القوام والوطء لا يتفق به القوام لما فيه من معنى الاهانة وهو من جملة التوا
لم يكن تاركا متنعما في معنى التفكه بهما فلا يحنث في الحلف وقالا اخفيت في حقهما الذ
يادة التنعم بهما على غيرهما من الفواكه لانهما من اطيب الفواكه فيدخلان تحت
الحلف وحكم الخفي في وجوب الطلب بالاداء حتى يزول الخفاء فيكون العمل فالاصل بما
امكن من التصديق لازم بما لا يتوصل به الى الواجب الا به يجب لوجوبه وطريق
الطلب لظهوره الحاد اما تركنا عن النظائر اما الاكل فهو ما اذا دار خفاؤه
على الخفي كما ذكرنا في على السامع حقيقة اي موجبه وخاص في اشكاله وهو المشترك
لا يستعمل الا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن امثاله بخلاف الخفي فانه يكفي فيه الطلب
لقلة خفائه قال القاضي امام له هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى

لا قبله الجهل في نفسه ولا يعارضها فكان خفاؤه فوق الذي كان يعارض
حتى كان المشكل مختصا بالمجمل وكثيرا من العلماء لا يفرقون بين الفرق بينهما
نظيره في الاحكام والعلم اعلم بذكر ثلاثة من الكتاب كما مثل بعض المشايخ بقوله
يده وان كنتم جنبا فاطهروا وبقوله تعالى ليلة القلائد التي تشهون الذي تشهون و
بقوله تعالى فأتوا حرثكم اني شئتم لها رأي فيها شيئا كما اشير اليه في الشرح و
لم يبسط هذه المباحثة اذا حلف لا يأتدم فأدم فلانا هي في الخل والدبس
وهو عصير العنب لان الادام ما يؤكل بالخبز وهما على هذه الصفة فيهما خلا
تحته وانما هو مشكل في اللحم والبيض والجبن حتى يطلق يمينه في هذه الايدام ثم
بيانه ان ذلك انما يعرف بوجه في اللحم والبيض والجبن امر لان الادام ما يؤ
كل مع الخبز بتبعا وحقيقة التبع فيما يخلط بالخبز ليكون تابعا له لانهما
خبز من المجاورة وهي الموافقة ومما يباع بالاختلاط والامتزاج وهذه
الاشياء مما لا يصطبغ به الخبز فلا يكون من الادام وبهذا يؤكل وحدها ايضا
وانما اشكل امرها لانها تؤكل مع الخبز ايضا فاذا تعارض فيها امارتان فيها اشكل
امرها فان قلت ما الفرق بين المشكل قلت ان تشبيه وجه تعلوم بما هو
ذائع في الفقه موجود في الكتب والزمان بل يغلب فيهما اكل واما اصلا فيهما
للفقه وان توجد فيهما لكنه قاصر بالنسبة الى التفهم فكان التفهم فيهما اصلا
والتفقه بهما عارضا بالنسبة اليه وفي هذه المسئلة هي الايدام لا يغلب في هذه الا

الاشياء بل يعارض جهات الايدام والاصالة كلا على سواء كما قررناه في كل جانب
موجبين في جانب الايدام تشبيها اداما واتباعها الخبز وفي جانب عدم الا
مطبوع بها واكلها وحدها ولهذا كان الاول خفيا والثاني مشكلا ثم فوق المشكل
المجمل بيانا اذ داد اشتباها على المشكل فالمشكل اذ داد خفاء على الخفي وهو المجمل
وجوها صار مجملا لا يوقف على المراد الا ببيان من قبل المتكلم فلهذا المشكل فانه يوقف
عليه بالطلب والتأمل فان قلت يدخل في حد المجمل المتشابه اذ هو مما لا يوقف على
مراده الا ببيان من قبل المتكلم ايضا قلت المراد في المجمل ما لا يوقف عليه الا ببيان من قبل
المتكلم ويقبل التغيير بدلالة فحوى الكلام على ما تقرر في مواقع الكلام وقد الفنا
ذكر في المتشابه من قوقيته اذ الزيادة في الخفاء على رتبة المجمل الا ذلك كيف وانه بنا
لا قطعات في اوائل السور ونظيره في الشرعيات اي في الاحكام الشرعية قوله تعالى
وحرم الربوا فان المفهوم من الربوا لغة هي الزيادة المطلق وهو اي مطلق الز
يادة غير وان البيع يحتمل الربح فيكون الزيادة مطلوبة بالبيع فلا يكون مطلقا الزيا
دة حراما بل المراد به الزيادة المخصوصة وهي الخالية عن العوض والقبض لان
لعلي هذا ظاهرا لما المراد به بالتأمل بالبيان اي تلك الزيادة مفهومة لنا لان دلالة
اللفظ عليها بالطلب والتأمل فصار مجملا فوجهنا الى الشارع وبين ان المراد بالزيادة
الخالية عن العوض في بيع المقدرات المجانسة اي المكيلات والموزونات كالحنطة
بالحنطة والذهب بالذهب جنسا بجنس على ما هو في الفقه ثم قوقي المجمل

المتشابه في الخفاء وهو ما ان تقطع رجاء معرفة المراد لاذ المجمل سالا يعرف الا
ببيان من قبل المتكلم وما فوق ذلك في الخفاء (في المجمل ١٢) هو ما ان انقطع حصول البيان
ولما ان لا يكشف بيان من قبل المتكلم ايضا ولا في الثاني لان المراد المتكلم ما
راد منه الذي بالفظ فاستحال ان لا يكشف المراد بيان مثل المتشابه الحروف ا
لمقطعة في اوائل السور وفي الم والمر وحم وطسم لانها يجب ان يقطع في
التكلم كل حرف منها عن الثاني بان يقفي باسم كل منها على هيئة فانا كشيء على انها
متشابهة لم يطلع الله تعالى عليها الخلائق الا من شاء الله فيجب الايمان بها ولا
يطلب بها التاويل زعم في الصديق في كل كتاب سره وسر الله تعالى في القرآن
هذه الحروف وكثير منهم على انها ليست من المتشابه بل من جنس التكلم بالرمز
فيقبل كل تاويل احتمله ظاهر الكلام لغة او لا يرده العقل والشرع وبهذا
قال بعض السلف (اي تاويل) هذه الحروف كابن عباس له وموضع تمام التحقيق في تفاسير
وحكم المجمل والمتشابه اعتقاد حقية ما هو المراد بهما حتى يأتي البيان بان ما اراد الله تعالى
فهو حق حتما يأتي البيان امليا في الدنيا كما في المجمل او في الآخرة كما في المتشابه وانما
جمع بين حكم المجمل والمتشابه لاشتراكهما في اعتقاد الحقية الى ان يلحقه بيان المتكلم
من غير طلب وتأمل في الكلام لاستخراج المراد فان قلت ظاهر الكفارة يقتضي ان يجب
اعتقاد الحقية مقدار الغاية للجوق البيان فاذا الحقهما البيان فلا يجب حقيته ما اراد
الله تعالى والامر بخلافه قلت المراد يعلم فيما يعلم الكلام بدلالة السياق والسباق

والسياق اعتقاد الحقية على سبيل الاجمال والابهام من غير تعيين وجه من التمثلات التي
احتملها اللفظ فاذا الحق بيان وجب تعيين واحد منها وهذا اي تاويلها لا يعلم الا
الله والراسخون في العلم فالحظ لهم وعلى هذا اكثر اهل العلم وقال بعضهم
ان الراسخون لهم حظ في تاويلها فصل ومن غير ما يترك به حقائق الالفاظ وما
يترك به حقيقة اللفظ خمسة اوقع عرف الخطاب وعليها بالاستقراء احدها
دلالة العرف وهو قد يكون عاما بان تقارن جميع الناس الى وقد يكون
خاصا بان تقارن قوما من الاقوام فاذا استعمل اللفظ بين من يتعارفون ترك
الحقيقة وارادة ما يجري عليه العرف فيها كان ذلك هو المراد عندهم وذلك اي ترك
الحقيقة بدلالة العرف انما كان لان تبوة الافهام بالالفاظ انما كان لدلالة اللفظ
على ما هو المراد به فاذا كان العرف مستمرا بين الناس كان ذلك اللفظ
دليلا على انه هو المراد به فاذا كان المتكلم منهم قد علم انه اراد ما اراده الناس
فترتب عليه الحكم واعلم ان قوله يترك الحقيقة بدلالة العرف لا بد ان يقيد بما
اذا لم تكن الحقيقة مستعملة لما بينا فيما مضى ما ذكرنا في فصل الحقيقة والمجاز في اصل
الوضع وله ان الحقيقة المستعملة او في من المجاز المتعارف مثاله لو حلف لا يشتري
رأسا فهو على ما تتعارفه الناس وهو ما يكبس في التنانير ويباع مشويا ظاهرا
برؤس العصفور والحمام الا ان ينوي بهما لانهم لم يقتادوا اكله وبيع وكان ابي
حنيفة له يقول لا آكل رأسا خافيه رؤس الابل والبقر والغنم لما روي عن ما اهد

الكوفة انهم يقولون في هذه الاوساس الثلثة ثم تركوا هذه العادة في الا
بل فرجع وقال يعني براس البقر والغنم خاصة ثم ان ابا يوسف رآه ومحمدا لم
يشاهدا [illegible] وسائر البلدان انهم لا يفعلون ذلك الا في راس الغنم فقالا لا
يعني الا براس الغنم ولو حلف لا يأكل بيضا كان ذلك على المتعارف وقريب منه
ما ذكروا في اصولهم لو حلف لا يأكل بيض الدجاج والاوز لا يحنث بأكل ذلك
عند الكل عرفا فلا يحنث بنا ولا ببيض العصفور والحمام وما شبه ذلك
فان قلت انا لا نسلم لا يأتا ولا ببيض الحمام والعصفور عرفا بل كل بيض طير
يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة ذكره في المبسوط اذا حلف لا يأكل بيضا فهو
على بيض الطيور من الدجاجة والاوزة وغيرهما ولا يدخل بيض السمك فيه الا
ان ينوي به لانا نعلم انه لا يراد بهذا البيض بيض كل شيء فان بيض الدود لا يدخل فيه فيحمل على ما يطلق عليه اسم البيض ويؤكل عادة وهو كل بيض فيه كثير قلت
لعل العرف اختلفا باختلاف الزمان فاختلف الحكم لاختلاف العرف وبهذا
اي بما ذكرنا من ترك الحقيقة في المثالين ظهر ترك الحقيقة لا يجب المصير الى
المجاز بل جاز ان يثبت به الحقيقة القاصرة ان يراد به بعض افراد الحقيقة كإرادة
راس البقر والغنم من لفظ الراس وكذلك ارادة بيض الدجاج والاوز من لفظ
البيض فان هذا اللفظ بهذا البعض يطلق على ما اريد به حقيقة لكنه لا يطلق ما لا طلاقا
كاملا في بابه ولا موجبه فاذا ذهب الاطلاق كان قاصرا واراده ههنا بيان

بيان دلالة مستفادة من المثالين المقولين من المخالع وهي ترك الحقيقة لا
يتعين المجاز مراد بل جاز ان يراد به الحقيقة القاصرة لانه واسطة بين اصل
الحقيقة والمجاز يجمع انه يتضمنه وفيه ما يتجاذبه الى قبلي وهو ان المثالين ليسا من قبيل
ترك الحقيقة اذ المراد من الراس والبيض هو حقيقتهما ليس المراد فاذا لم يكن
ما اريد بهما مجازا لم يكن المثالان من ترك الحقيقة في شيء ومثال الحقيقة
القاصرة تقييد العام ببعض اي تخصيص العام باخراج بعض الافراد فانه اسهل
من موجبه الاصلي وهو العموم الى فرده وهو البعض فكان الحقيقة القاصرة
اشبه بالمجاز وكذلك لو نذر حجا او مشيا الى بيت الله تعالى او ان يضرب بثوب حلوم
الكعبة يلزمه الحج بافعال مخلوقة لوجود العرف فان حقيقة الحج هو القصد قال
الشاعر يحجون بيت الزبرقان المسمكا اي يقصدونه وحقيقة المشي الى الكعبة الذهاب اليها وحقيقة
الضرب بثوب حلوم الكعبة ندبه الحلوم بالثوب وهو ضربه في المزلاب سمي به لان حلوم
من البيت اي كسر كلمها في العرف يراد بالحج العبادة المخلوقة مجازا لما فيها قوت العزيمة
والفصل للقطع السائقة ويراد بالمشي الى البيت الحج ما شيا ويراد بضرب الحلوم بالثوب الا
هداء بالثوب الى البيت والتصدق به فتركت حقائقها ويلزم ما يتعارف هكذا ذكر الشا
رح وهو يخالف ما ذكره في هذا الكتاب وهو يلزم الحج بافعال مخلوقة لوجود العرف
والثاني قد يترك الحقيقة بدلالة اللفظ بنفسه اي بدلالة اللفظ بنفسه بان كان اللفظ
مشيرا من كمال سماعه وكان في بعض افراد تصورا فانيا واللفظ ذلك يعني وهذا

ايضا عمل بالحقيقة القاصرة فانه اذا قال كل مملوكي فهو حر يعتق مدبره وامهات اولاده ولم يعتق مكاتبوه ولا من اعتق بعضهم الا اذا نوى اي ادخلهم في اللفظ لان الحقيقة المتروكة كالمجاز فانها تصير مجازا باللفظ الاباينة والمكاتب جزء امتربكاتب مولاه على مال متوسط عليه فقبل العبد والا عتاق ذلك المال واما لم يتناولهم لفظ المملوك لان لفظ المملوك مطلق فيتناول المملوك من كل وجه والمكاتب ليس بمملوك من كل وجه لانه مملوك رقبته لا يد له هو كالحر يدا ولهذا اي ولاجل ان المكاتب مملوك من وجه دون وجه لم يملك المولى فسخ اي نقض عقده اي عقد المكاتب ولا تعليم وطي المكاتبة لقصور الملك فيهما ولو تزوج المكاتب بنت مولاه ثم مات المولى ورثته ابنته لم يفسد النكاح ولو كان مملوكا من كل وجه يملك البنت ويفسد النكاح فان احد الزوجين اذا ملك الآخر يفسد النكاح بينهما واذا لم يكن مملوكا من كل وجه لا يدخل تحت اللفظ المملوك المطلق لانه ثبت من وجه دون وجه فلا يكون ثابتا على الاطلاق وكذا معتق البعض فانه اذا اعتق بعضه فسد الملك في الباقي قال ابو حنيفه له هو كالمكاتب وقالا له هو كالحر المديون حتى لم يجز تصرف المولى فيه وكان هو احق بكسبه من المولى وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي فانهما حران الملك فيهما كامل ولهذا يملكهما المولى يدا وهبة ويملك استخدامهما واكسابهما ولهذا احل اي يملك المولى وطي المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخلان تحت قوله كل مملوك لي وانما النقصان في الرق من حيث انه يزول

يزول للحال وقالا انه يقبل الفسخ وهو ان الملك كامل في المكاتب قاصر في المدبر وام الولد بيانه ان العبد اذا كوتب لا يخرج عن ملك المولى حتى صح الفقهاء قول عمر المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولهذا اذا عجز يكون مملوكا كما كان ولو انتقض الملك بالكتابة لما عاد بعد العجز كالمدبر وام الولد وآثاره في حق يد المولى يتحقق لبقي الكتابة وتحصيلا المقصود وهو ادا ما بدل ولهذا يملك التصرفات ولا يملك المولى اكسابه ولهذا لا يملك وطي المكاتبة لان منافع البضع صارت بها فلا يملك المولى بإيجابها كما كسابها ثبت ان خروج المكاتب عن يد المولى تحصيلا لمقصود الكتابة فكان لجبر بالاذن في التجارة لا يتخلل في الملك اصلا ام الولد والمدبر فيتخلل في ملكيهما ولهذا لا يقبلان عود هما الى الملك كما كان وذلك لان الجزئية الحاصلة بينهما وبين المولى بواسطة الولد او جبت عتقهما الا ان الجزئية بقيت لانفصالها كانت من وجه دون وجه فيتخلل بينهما وتملكهما ولا يزول ملك الاستمتاع بهما من الاستخدام والوطي وكذا لم يوجد لهما سبب العتق في الحال ولهذا لا يجوز بيعه وتمليكه فاوجب خللا في الملك الا يرى الى قوله النبي عليه السلام اعتقها ولدها وقوله عليه السلام المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث وفي هذا اي في الطرق المذكور بين المكاتب وبين المدبر وام الولد من ان النقصان فيهما في الرق دون المكاتب قلنا لما عتق المكاتب عن كفارة يمينه او ظهاره جاز ولا يجوز فيهما اعتاق المدبر وام الولد لان الواجب في الكفارة هو

التحرير بقوله تحرير رقبة وهو اثبات الحرية بازالة الرق فاذا كان الرق في
المكاتب كاملا كان تحريره كاملا لانه تحرير من جميع الوجوه وفي المدبر وام الولد لما
ان الرق ناقص لا يكون تحريرا عن جميع الوجوه فلا يتناوله التحرير المذكور في
النص لانه مطلق واثبات مذموم دون مذموم لا يكون ثابتا مطلقا والقائل ان يقول
لا نسلم ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الرق بل هو اثبات الملك بازالة الملك وذلك
لان الملك حقه والرق حق الشرع لانه اجزاء جنايات الكفر وحكم التبعية ما يدخل تحت ولاية
التصرف وهو ازالة حق لا حق غيره والثالث قد يترك الحقيقة بدلالة سياق
الكلام او سوق الكلام اي يترك الحقيقة بقرينة لفظية تحققت بسياق سابق عليه
او متأخر عنه وان كان السياق يكون لاستدعاء في المتأخر لكن المراد هيهنا الاول
قال محمد رحمه الله في السير الكبير اذا قال المسلم للحربي الذي هو في منزله نزل كان امانا
لانه نزل بحقيقة بيت الامان ولو قال انزل ان كنت رجلا فنزل لا يكون امانا لان
الكلام صار للتهديد بدلالة سياق الكلام لان قوله ان كنت رجلا للتهديد والتوبيخ و
هو ينافي الامان فتركت حقيقة قوله انزل بهذا السياق وذكر المسئلة الاخرى البيان ان
حقيقة قوله انزل امان لا للتهديد وعلى هذا اصل [illegible]
لا الحربي الامان الامان فقال المسلم الامان الامان كان امانا ولو قال الامان الامان لا يكون امانا
ما لم يقل غدا او لا تخبر بي حتى لا يكون امانا ولو قال اشتر لي جارية حقيقة اطلاق الجارية
تقيدت بقوله لكن بي فاطرق الحمار او السقاء لا يجوز ولو قال الماء هاهنا فان

فان حقيقة اطلاق الجارية تقيدت بقوله اطلاقها فاشترى اختها من الرضاع لا يكون
للمولى وترك الاطلاق [illegible] فصار المراد الجارية المحرمة القادرة على الخدمة
والجارية الجائزة الوطي وعلى هذا الاصل وهو ان الحقيقة تترك بدلالة السياق
قلت في قوله عليه السلام اذا اتى احدكم الذباب في طعام احدكم فامقلوه ثم القوه فان في احد
جناحيه داء وفي الآخر دواء وانه يقدم الداء على الدواء فانه حقيقة فامقلوه و
جه بالمقل تغيبه للامر لكن ترك حقيقته لانه دل سياق الكلام وهو قوله عليه السلام
فان في احد جناحيه داء وان المقل لدفع الاذى عند الامر بتعريضه حقا للشرع فلا يكون
للايجاب لان المقصود من الامر انما هو الابتلاء والامتحان وذلك لا يحصل فيما تقتضيه نفوس
العباد وفيه اشكال ان كون نفعا لا ينافي الايجاب والالزام لانه جاز ان يكون الله
تعالى عبده بما فيه نفعه اصلا لخلق البدن الا يرى الى قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
ولهذا قلنا والاكل فوق الشبع حرام وامثاله كثيرة وعلى هذا قلنا اي على ان الحقيقة
قوله تعالى انما الصدقات للفقراء عقيب قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان
قوله انما الصدقات الآية حقيقة وجوب الصرف الى جميع الاصناف او الى الثمانية من كل
صنف كما ذهب اليه الشافعي لانه اضافة الصدقة اليهم بلام الاستحقاق وهم مذكورون
بواو الجمع فكانت الصدقة حقا لجميعهم لكن تركت حقيقة بدلالة سياق الكلام وهو
قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها
اذا هم يسخطون فاذا يدل على ان ذكر الاصناف الثمانية لقطع طمعهم عن الصدقات

ببيان المصارف لها فلم يكن الصرف الى جميعهم مقصودا بذكرهم فلما
لم يكن ذلك مقصودا به لم يكن الصرف واجبا الى جميعهم فجاز ان يقتصر
على صنف واحد ولا يتوقف الخروج عن العهدة على الاداء الى الكل ولقائل
ان يقول ذكر يلمزك لا ينافي ان يكون الصدقات حقا لجميع المصارف فما يدل
على ترك حقيقة الكلام واذا كون بيان المصارف مقصودا لا ينافي كون غيره مقصودا كيف وان
دلالة على كون اللمز مقصودا خفية حاصلة بالمفهوم وعلى كون الاصناف
مقصودا ظاهرة حاصلة بعبارة الكلام والوابع تقول الحقيقة بدلالة من قبل
الكلام مثال قولك لغلامك من شاء فليشتر ومن شاء فليكفر فان حقيقة الامر
لطلب لكن تركت بدلالة حكمة الآمر وذلك لان الله تعالى حكيم والكفر قبيح والحكيم
لا يامر بالقبيح وهو الكفر فتركت دلالة العقل على الامر لحكمة الآمر وعلى هذا
قلنا اذا قال لا ءكل لحما فاكل سمكا او اكل لحم سمك او اكل لحم انسان
وان كان صاحب منزل فهو على البر فان حقيقة الشراء مطلق اللحم في الصور الثلث لكن
تركت حقيقة اطلاقه فيهما بدلالة حاله وهو انه اذا نزل على الطريق فيحمل يدل على
انه يطلب اللحم ليتقوى فيشتري ذلك في الحياء للاكل وان كان صاحب منزل في البلد
على انه يطلب اللحم ليطبخ ويشتهيها طعاما وذلك في البر ومن هذا النوع قولهم الفرس
انما سميت بذلك لفرسها اللقم مصدر فارس اذا اخذت ثم استعير للسرعة ثم سمي
الحالة التي لا لبث فيها يقال جاء فلان من فوره اي من ساعته وهذا اليمين تقع على

على الحال والساعة فسميت بها مثاله اذا قال لغلامه اذا قال لك تعالى تغدي معي فقال المدعو والله
لا تغدي يتصرف ذلك الى الغداء المدعو اليه حتى لو تغدي بعد ذلك في منزله او مع
غيره في ذلك اليوم لا يحنث فان حقيقة الكلام عموم التغدي واطلاقه وهو
تقيد ان يحنث بكل تغد سواء كان مع الداعي او مع غيره او منفردا او سواء تغدي
في ذلك اليوم او في غيره لكن تركت حقيقة بدلالة من قبل المتكلم وهي ان غرضه
ان يعاقبه ومنعه عما دعاه اليه فخصب اشار فيه دعاء الداعي فبقي الجواب على الغداء
المدعو اليه فيتصرف الى التغدي معه في ذلك اليوم واذا ثبت الارادة تؤيد الخروج
فقال الزوج ان خرجت فانت طالق كان الحكم مقصورا على الخروج الحال حتى لو خر
جت بعد ذلك لا يحنث اي وكذلك في مسئلة الخروج فان الباعث على المنع الخروج غضب
الزوج لما ازالت من الخروج بين يديه فيقيد قوله ان خرجت بذلك الخروج فان قلت
ينقض هذا باذا قال المدعو والله لا اتغدى اليوم فانه يقع على ان تغدى وحمل في ذ
لك اليوم قلت لا دلالة ههنا من قبل المتكلم على ترك الحقيقة لانه لو كان مراده الا
متناع عن الغداء المدعو اليه لا قتصر على ذلك الجواب فلما زاد على قدر الجواب وهو اليوم
دل على ان مراده الجواب فقط بل على انه ابتدا ان الكلام والحاصل قد تترك الحقيقة
بدلالة تحل الكلام بان كان الحمل لا يقبل حقيقة اللفظ وشاله انكحت ابنتي فلانا فقال ابنتي
والله بنت ابني وكذلك والصدقة اي اذا قالت امرأة بنت نفسي منك صار مجازا من الطلاق ا
نكاح لان حقيقة الكلام هو تمليك الرقبة ونفس المرأة لا يحتمل لها فترك الى المجاز وكذا

قوله لعبده وهو معروف النسب من غيره هذا ابني وكذا اذا قال لعبده وهو
اكبر سنا من المولى هذا ابني كان مجازا عن العتق لان الثابت النسب من ذيه لا يحتمل
ان يكون المخبر ابن وكذا الاكبر سنا لا يحتمل ان يكون ابنا للاصغر سنا منه فتركت
حقيقته على ما مر في فصل الحقيقة والمجاز عن ابي حنيفة له خلافا لهما له
بناء على ما ذكرنا ان المجاز ظلم عن الحقيقة في حق اللفظ عنده وفي حق الحكم
عندهما له **فصل في متعلقات** النصوص نعني بها اشارة النص ودلالة
واقتضاءه وفي بعض النسخ وفي عبارة ايضا وهو ظاهر على ما في غيره من
النسخ كاصول بشير فخر الاسلام له وغيره واما وجه تركها فلان المراد من المتعلقات
لو اخذ النصوص التي هي ولا وموجباتها التي تتصل بالنظم اذ متعلق الشيء
كثيرا ما يشمل في عوارضه ولواحقه وهذه الثلاثة من العبارة بمنزلة لازم
الشيء وعارضه لا من ذاتياته ثم وقد ذكر العبارة في موضع النص هو في بعض
النسخ منه عبارة النص ان فصل فيما يرجع الى العبارة من حيث الاشارة والدلالة
والاقتضاء والى هذا اشار النسفي ان بقوله وبقي بها اشارة
النص الخ فافهم واما اشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص هذا احتراز عن
الثابت النص فانها ثابتة بمعنى النص من غير زيادة احتراز عن اقتضاء النص
فانه يثبت بزيادة تفي به اللفظ وهو غير ظاهر من كلوجه بل يعرف بنوع
تأمل وهذا احتراز عن الظاهر وما سيق الكلام لاجله احتراز عن العبارة

عبارة النص وهم

قال اما عبارة النص فهو ما سيق الكلام لاجله واريد به فقد تم

عن العبارة وهي النص الذي ذكر في المقابلات قال صاحب الميزان اما اشا
رة النص فهي ما عرف بنفس الكلام سيقاله وللاهو المراد بالانزال حتى يدخل نصا
وما لا عرف ابتداء بنفس الكلام في اول ما سمع قرعه من غير تامل حتى يدخل ظاهرا
وما عرف بنفس اللفظ بواسطة التامل من غير زيادة وانقصان يسمى اشارة نظرا
من المحسوسات من نظر الى شيء فراه بلا قصد عليه قصدا ورأى مع ذلك غيره ممتنة
وبيته باطوار غيبته من غير قصد فما يقابله من المقصود بالنظر نص وما يقع
عليه اطوار البصر غير ما سويته بطريق الاشارة مثاله في قوله تعالى للفقراء
جرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه يساق البيان استحقاق اسهم
من الغنيمة فصار ذلك في ذلك لانها نزلت على سبب النفير السابق هذا اول الآية وهو قوله
ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول الذي القربى وا
يتامى والمساكين الى قوله تعالى للفقراء المهاجرين ويجعل هذا ابتداء كلام لبيان
من قوله تعالى الذي القربى وما عطف عليه بتكرير العامل وهو اللام وقيل هو
معطوف على الاول بغير واو كما يقال هذا مال لزيد بكر لعمرو وكذا في التفسير فعلى
هذا لا يكون تفسير اللام في السابقة بل يكون بيان مصرف آخر وعلى التقديرين
يكون سوق البيان ان الغنيمة لهؤلاء وقد ثبت فقرهم بنظم النص اي بقوله تعالى للفقراء
بطريق الاشارة فكان النص اشارة الى ان ابتلاء الكفار على المسلم سبب لثبوت
ملك الكافر اذ لو كانت الاموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم فصار النص اشارة

بعض ما نقل من غير ان يزاد عليه شيء هي نقص منه تام ليكون الكلام ٣ ١٢

الى زوال املاكهم عما خلفوا بمكة بتوفيهم الله تعالى اذ هاجروا منها الى الرسول
عليه السلام وتلك كانت لهم اموالا بها بدليل قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم
وذلك لان الفقر حقيقة بزوال الملك عن المال لا بيد اليد عنه مع قيام الملك الا
ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان بعدت يده عن المال ولهذا اوجبت الزكوة عليه
فان قلت فقد ثبت اذن اشارة النص الى زوال املاكهم وانما استيلاء الكفار على مال المسلم سببا
لثبوت ملكهم كما ذكر في الكتاب فليس بمنطوق به فكيف يكون اشارة النص قلت
لما ثبت زوال املاكهم باشارة النص فمن لوازم ثبوت الملك للكفار الذين استولوا
عليها لانها لو بقيت الاسلام وما ثبت من لوازم الاشارة ملحق بها لان الشيء
اذا ثبت مع لوازمه وتوابعه ويخرج منه اي من الثابت باشارة النص هذه الاحكام وانما تعرض
لهذه الاحكام تأييدا للقسم الاشارة بانها كالنص في ايجاب
الحكم مع ان في خصوص وخفاء ولهذا يتفرع على الثابت بها احكام لا تثبت
بعين النص منها الحكم في مسئلة الاستيلاء يعني اذا كان الكفار استولوا على مال المسلم
واحرزوه بدار الحرب يصير ملكا لهم زال ملك المسلمين عنه حتى لو اشتراه
قبل القسمة شيء بالاشارة فما معنى قوله عليه السلام قيل اثبت بالاشارة كونه
سببا لهذا الحكم اي الملك وثبوت الحكم الذي هو جنس الحكم من التمليك واباحة التصرف
فان الكافر فيه واشباه الاحرار وامثالها فظاهر ان هذه الجملة غير ثابت
بالاشارة او يجعل ثبوت الملك للتاجر في آخره تفسير الحكم في مسئلة الاستيلاء بطريق

بطريق العطف ومنها ثبوت الملك للتاجر منهم يريد به التاجر اذا اشترى
من الكفار بعض امتعتهم اي اموالنا ثبت لهم الملك وتمرفاته من البيع والهبة
واعتاقه ومنها حكم ثبوت الاستيلاء اذا اسلموا لنا على تلك الاموال بعد احرازهم
لها تصير غنيمة وثبوت الملك للغازي وهو الملك من انتزاع هذا المال من يده اي
عن يد الغازي بعد القسمة اي باخذه مجانا وتفويته كثيرة اي سائر تفويتاته
من عدم الضمان والبيع والاعتاق وغير ذلك وكذلك قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام
الرفث اي قوله تعالى فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم كلوا واشربوا
حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل
الخيط الابيض هو اول ما يبدو من الفجر المعترض في الافق كالخيط الممدود
والخيط الاسود ما يمتد معه من غسق الليل ويشبههما بخيطين ابيض واسود
الخيط الابيض
اي قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فانه نفى في اباحة المباشرة والاكل والشرب الى
التجلي الصبح هو اول جزء الصوم ولو وجد الوطي في آخر الليل فالامساك في اول
الصبح يتحقق اي اول مع الجنابة لان من ضرورة حل المباشرة الى الصبح ان يكون الجزء
الاول من النهار مع وجود الجنابة والامساك في ذلك الجزء صوم شرعا اما الاول
فلانه ضرورة لانه لا واسطة اصلا بين آخر جزء من وقت الاباحة وبين اول جزء
الصوم ليتكون بينهما من الاتصال فكان هذا يعني قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله
تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اشارة قاطعة وان كانت غامضة الى ان الجنابة لا تنافي

الصوم ولزم من ذلك ان المضمضة والاستنشاق لا ينافيان بقاء الصوم لان
ليس بين الصوم والاكل مدة فيها الصلوة وغيرها وهي لا يرتفع به
ومن المضمضة والاستنشاق الزيدان هما من كان الفضل علم انهما لا ينافيان الصوم
ويقع منه اي من جواز المضمضة اذ من زاق شيأ بفيه لا يفسد صومه فاذا لو كان
ذلك الماء مما يجد طعمه عند المضمضة لا يفسد به صومه وعلم منه اي من قوله ثم
ثم اتموا الصيام الى الليل حكم الاحتلام والاحتجام والادهان انه لا يفسد الصيام لا
ن الكتاب لما سبق الامساك اللازم بواسطة الامر بالاتمام عن الاشياء الثلثة المذكورة في
اول الصبح صوما علم ان ركن الصوم تتم بالامساك عن الاشياء الثلثة لان الصوم
لو توقف وجوبه شرعا على غير هذه الامور لكان هذه بنفسها صوما وعلى هذا اي
على موجب هذا النص يبقى قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض
من الخيط الاسود من الفجر ثم اتموا الصيام الى الليل يحتج الحكم في مسئلة البيت و
هي ان الصوم رمضان هل يشترط تبيت اي النية من الليل ام لا فعند الشافعي لم يشتر
ط وعندنا لا يشترط بل يتأدى بنية قبل الزوال وهذا الاتيان هي القصد فان قصد
الاتيان بالصوم به انما يلزم عند توجه الامر انما يتوجه بعد الجزء الاول
من الصبح لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فقصد الاتيان بالمأمور به لا يتوجه الا
بعد الجزء الاول فعلم انه لا يجب النية من الليل والقاء في قوله فان قصد الاتيان
بيان وجه التخريج فان قال ان يقول قوله ثم اتموا الصيام الى الليل امر باتمام

بالاتمام الصوم بعد الشروع وذلك انما يتوجه بعد الجزء الاول
وقصد الاتيان انما يلزم عند الامر بالشروع لا عند المأمور بالاتمام فلا يلزم منه تناقض

خوانيته واما دلالة النص فهي ما علم علة الحكم المنصوص عليه اي الحكم الذي
ساق به النص لغة اي يعرف علية من هو عارف بلغة المخاطب ونحوها الاجتهاد
اي لا يحتاج في معرفة علية الى التأمل والاستدلال حتى لا يعرفه غير الفقيه واحترز
به عن علة القياس فانه يحتاج بعض الاستنباط حتى لا يعرفه غير الفقيه فخلاف دلالة
فانها ما يعرفها الفقيه وغيره مثالهم في قوله تعالى ولا تقل لهما اف اي لا تؤذيهما واي كلمة
يتضجر بها فان العالم باوضاع اللغة يفهم بادنى السماع ان تحريم التأفيف لدفع الايذاء
منهما وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه بعموم علة الحد الذي اي الحمل
اي حكم النص وهو تحريم مثل التأفيف يعم بعموم علته اي في كل شيء توجد
العلة وهي الايذاء مثل ايوجد التحريم فلا تحرم الضرب لان بين الضرب والشتم واسطة
الالوان بسبب الاجارة والجامع بسبب الدين للابن والقتل قصاصا كان قتل الابن
لوجود الايذاء في جميع هذه الصور وامامي القتل فلا تدري بهذا وجهه ثم دلالة
النص بمنزلة النص في ايجاب الحكم قطعا ويقينا حتى يجب اثبات العقوبة بدلالة
النص ولو لم يكن قطعية لما جاز اثبات العقوبات بدلالة النص لان الحدود و
العقوبات تندرئ بالشبهات بيانه اذا قال اصبت ذنبا اوجب الكفارة بالافطار بالوقاع
بالنص وهو قوله عليه السلام للاعرابي الذي اجاءه وقال هلكت واهلكت وقعت واقعت

قلنا ان قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل وان كان امرا بالاتمام صورة
فهو في الحقيقة امر بالشروع صيانة

اسلامي في نهار رمضان اعتق رقبة المحرث والعلة في ايجابها ايضا
صوم رمضان وهي موجودة بالاكل والشرب عمدا في نهار رمضان فيجب الكفارة
بهما بدلالة النص وفي الكفارة معنى العقوبة لانها وجبت جزاء على الجناية ز
جر عليه تم الوجب اصحابنا الكفارة بدلالة النص دل على انها تطهيرية عنهم وهذا
رد على من زعم من اصحابنا انها لا يكون بمنزلة النص في القطع وعلى اعتبار هذا
المعنى اي على اعتبار ان دلالة النص قطعية قيل يلزم الحكم اي حكم النص على تلك
الدلالة وجودا وعدما اي متى تحقق النص يلزم بوجب حكم النص عند وجوده ويتعدم
عند عدمه وان كان صورة النص يخالف ليكون الزم قطعيا وليها قال القاضي الامام
ابو زيد الدبوسي له لو ان قوما يعدون اي صلحي الناس في كرامة لا يحدون
عليهم تاسيف الابوين لاشقاء الاذى مع ان ظاهر النص يعدم التاسيف على الصوم
والاطلاق وكذلك تلا في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلوة من
يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وتلا بيع الاية ان المعنى في كون البيع منهيا الاشتغال
بالسعي الى الجمعة وهذا المعنى يفهم لغة بمجرد السماع كما من يخرج من كلام العرب انه
فرضا بعا لا يمنع الكاتدين من البيع الى الجمعة بان كانا في المباتعان في السفينة التي
في الجامع لا يكره البيع ولا يحرم لانتفاء علة الحرمة وهي الاخلال بالسعي وعلى هذا
اي على ان الحكم يدور مع المعنى وجودا وعدما قلنا اذا حلق لا يجب الا واحدة ثم لو تو
هما او مضمضا او ختنهما حنث لان المعنى في ترك الايلام فلا يحنث بضرب

بضرب لا يوجد فيها اذا كان يوجد الايلام ولو وجد صورة الضرب او وجد شرطها
عند الملاعبة دون الايلام لا يحنث وكذلك لو حلف لا يكلم فلانا او لا يضربه فلان لكلام بعد
الموت او ضربه بعد الموت لا يحنث لعدم معنى الافهام والايلام في صورة الضرب بعد الموت
وباعتبار هذا المعنى يقال اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم سمك او لحم جراد لا يحنث ولو اكل
لحم الخنزير او الانسان يحنث لان يمينه يعلم ان الحامل على هذا اليمين انما هو الامتناع
عن تناول ما يتأذى من الدم فيكون احترازا عن تناول الدموية فيدار الحكم
على ذلك والدم في لحم السمك والجراد والطحال الذي في لحم السمك قليل بدم يدوم حتى
صيرورة الدم فيها وهي اذا ماتت الا ترى ان السمك اذا شوي يبقى وامثاله في القرآن
الجيد وان سمي لحما لانه في ما اعتبرنا المعنى والملقى فهو زيادة على النص اي المنطوق
لا يتحقق في النص الثاني كقوله تعالى تحرير رقبة قيد فيه بملوكة فهو زيادة على النص
لان تحرير رقبة لا يتحقق الا بعد الملكية الى انقضاء بيان وجه التسمية واقتضاه
طلبه ليتضح في نفسه مثاله في الشرعيات قوله انت طالق فانه هذا النعت الحاة الا
انه يقتضي المصدر فكان للمصدر موجود ابطريق الاقتضاء قوله الا ان النعت
يقتضي المصدر لان اسماء الصفات كاسم الفاعل والمفعول وصفة المشبهة لها دلالة
على المصدر كالفعل فصار كانه قال انت طالق طلاقا واعلم ان عامة الاصوليين انه من
اصحابنا المتقدمين لا فرق عند اصحاب الشافعي بين انواع المقدر والشيخ ابو زيد
وعامة المتأخرين سوى القاضي الامام ابي زيد له فرقوا قالوا اما هو ثابت لضرورة

لغة فهو معروف وما هو ثابت تحقيقا شرعا فهو المقتضى فجعلوا ان
طالق وطلقتك من قبيل المجاز وعلى هذا فهم بينهم الفرق
الفرق بين انت طالق وبين طلقي والصفة له اطلق في تكوين فرق لم يفرق
بينهما وليس اعرف بما عرف به القاضي الامام فعلى هذا لا يحتاج الى الفرق
بينهما واذا قال اعتق عبدك هذا مثل مشهور في الشرعيات للمقتضي هو
قول الرجل لغيره اعتق عبدك عني بالف درهم فقال الآخر اعتقت يقع العتق
عن الامر يجب عليه الالف ولو كان الامر نوى به العتق عن الكفارة يقع عما
نوى لصحة العتق حقيقة بعد البيع الذي ثبت بينهما اقتضاء وذلك لان
قوله اعتق عني بالف درهم اي هذا الامر يقتضي قوله بعني بالف اي يقتضي
ثبوت الملك الآمر ولاء العتاق لا يقع بدون الملك لقوله عليه السلام لا عتق فيما لا يملك ابن آدم
والملك يقتضي سبق ثبوت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك عني بالف
ثم كن وكيلا بالاعتاق فاعتقه عني فثبت البيع بطريق الاقتضاء واذا فعل المأمور
وكان العتق واقعا عن الآمر والملك ثبت البيع اقتضاء فثبت القبول كذلك لان ركن في
باب البيع وهو الايجاب لا يوجد الا بركنه وليس اي ولاجل ما يجب الامر بالعتق من اداء
سبب الملك يثبت اقتضاء قال ابي يوسف له في المسئلة المذكورة اذا قال اعتق عبدك
عني بفي رقبتي اي بغير العوض فقال الآمر اعتقت يقع العتق عن الآمر ويكون
هذا مقتضيا للهبة والتوكيل لان الهبة هي تمليك بغير العوض ولا يحتاج فيه الى القبض

القبض لانه بمنزلة القبول في باب البيع اي الهبة واذا كان لا يثبت بها الملك الا
بالقبض لكن هذا لا يحتاج فيه الى القبض حقيقة لان ما ثبت الهبة اقتضاء وهو
لا تتم الا بالقبض ثبت القبض اقتضاء بمنزلة القبول في باب البيع وكن نقول
جواب ابي حنيفة وهو قول ابي يوسف له في القبول ركن في باب البيع فاذا
ثبت البيع اقتضاء ثبت القبول ضرورة وذلك لان القبول انما ثبت في ضمن ثبوت
البيع لانه ركن والشيء لا يتصور ثبوته بدون ركنه بخلاف القبض في باب الهبة فانه
ليس بركن في الهبة ليكون الحكم بالهبة بطريق الاقتضاء كما بالقبض بل هو شرط
وشرط الشيء خارج عن اذا لشيء ليس بداخل في وجوده كدخول القبول في بيع فلا
يثبت القبض في ضمن ثبوت الهبة وفيه ان الشيء كما لا يتم وجوده الا بركن كذلك
يتوقف وجوده على الشرط وحكم المقتضي ان يثبت ضرورة فيقدر بقدر الضرورة
ولهذا ابي ولان المقتضي يثبت بطريق الضرورة قلنا اذا قال انت طالق ونوى به
الثلث لان الطلاق يقدر مذكورا بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والضرورة
تتوقع بالواحد فيقدر مذكورا في حق الواحد ويشكل عليه مثل طلقي فانه يقع به
ثنتان مع ان الطلاق فيه ثابت اقتضاء كما في طالق وطلقت لان اسم الفاعل وا
لمأمور والامر سواء في دلالتهما على المصدر لغة خصوص عن المصنف له ويدفع بان يفعل بين
المقتضي والمحذوف ويمكن المقتضي هذا الاشكال بان قول طلقي سمعت بينهما بان مختصر
من طلب الفعل بالمصدر اي الذي تعم الطلاق وكذلك سائر الالفاظ الامر والمختصر

من قال فكل الطلاق ثلاث يرجح تعلق هذا بما يقع الحكم في قوله انت كذا فعليه
حرف فهي به بطعاما دون طعام لان الاكل يقتضي طعاما ما كان ذلك ثابت
بطريق الاقتضاء فيقيد بقدر الضرورة والضرورة تندفع بالفرد المطلق ولا
تعميم في الفرد المطلق لان التخصيص يعتمد العموم ولا عموم في المقتضى فا
ن قيل هب ان ليس بعام فلا يلزم التخصيص ولكنه مطلق فجاز ان يقيد بطعام
دون طعام قلت تعيين بعض انواع الطعام او بعض افراده تخصيص
ليس من التقييد في شيء الا يرى انه اذا اراد بالرجال قوما باعيانهم فر
يشيء او يسم كان تخصيصا لا تقييدا وانما كان تقييدا اذا اراد الرجال بصفة ا
لعلم مثلا فان قلت فليرد الطعام الموصوف بصفة كذا قلت فذلك ا
ثبات وصف زائد على المطلق وهو زيادة على قدر الحاجة فلا يثبت بطريق
الاقتضاء كصفة التعميم وفيه ايضا كلام ولو قال لها بعد الدخول بها انت
ي ونوى به الطلاق اقتضاء لان الايقاع يقتضي وجود الطلاق فيقدر
الطلاق موجودا ضرورة ولهذا كان الواقع به رجعيا لان وصف البينونة
زائد على قدر الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء ولا يقع الا واحدة رجعية
لما ذكرنا [illegible] وقوله لان وصف البينونة زائدة على قدر
الضرورة فلا يثبت بطريق الاقتضاء هذا يشكل بقوله بائن فان قائل لو نو
ى البينونة الغليظة هي التي بالثلث تقع به ان الغليظة وصف زائد على قدر

قدر الضرورة **فصل** في الامر الامر لغة قول القائل لغيره افعل او ليفعل
والمراد بافعل صيغة طلب الفعل وصيغة الطلب مشهورة معروفة وفي الشرع
تعرف الزام الفعل على الغير **فان قيل** يرد عليه اوجبت عليك كذا او طلبت
منك كذا لانه الزام الفعل مع انه ليس بامر **قلت** المراد به الزام الفعل بقوله
افعل لان اللفوي مرجع في المعاني الشرعية وصف زائد عليها شرعا **وفيه ا**
شكال لان دلالة التعريف على هذا المعنى ضعيفة لان كثيرا ما يوجد الكلام من كل
منهما مختص بوصف لا يشترك فيه وفي قوله الزام الفعل على الغير احتراز
عن قول من ليس بمفترض الطاعة مثل افعل لانه لا يتحقق به الالزام والحد
الصحيح هو الدال على طلب الفعل بطريق الاستعلاء وذكر بعض الائمة ان المراد
بالامر يختص بهذه الصيغة واستحال ان يكون معناه ان حقيقة الامر يختص
بهذه الصيغة فان الله تعالى متكلم في الازل عندنا وكلامه تعالى امر ونهي واخبار
واستخبار واستحال وجود هذه الصيغة في الازل واستحال ايضا ان يكون معنا
ان المراد بالامر اللفظ المختص بهذه الصيغة فان المراد للشارع بالامر وجوب
الفعل ولزوم على العبد وهو معنى الابتلاء عندنا وقد ثبت الوجوب بدون
هذه الصيغة ايضا وجب الايمان على من لم يبلغه الدعوة وبدون
ورود السمع قال ابو حنيفة له لو لم يبعث الله تعالى رسولا عليهم السلام لوجب
على العقلاء المعرفة بعقولهم وقوله واستحال ايضا ان يكون معناه ان حقيقة

الامر يختص بهذه الصيغة اي لان طلب الفعل لا يوجب ولا يتحقق
الا بهذه الصيغة وانما يتحد هذا الان الله تكلم بكلام واحد بلا
حرف ولا صوت مثاف للسكوت وآلات غير مختبر وهو بما مر وناه
ومخبر استقبال وجود هذه الصيغة في الازل لان هذه الصيغة حادثة تتر
كبها من الحروف والاصوات والازلي ينافي الحدوث فيحمل ذلك اي قول
بعض الائمة لعلي ان المراد بالامر اي الوجوب يختص بهذه الصيغة في حق
العبد في الشرعيات يعني الوجوب علينا في التكليفات التي وجبت بالشرع فقط
غير التي وجبت بالعقل كالايمان بالله تعالى وبصفاته لا يظهر لنا الا بهذه
وان كان الايجاب من الله تعالى في الازل لا يتوقف على صيغة الامر حتى لا يكون
فعل الرسول بمنزلة قوله افعلوا ولا يلزمنا اعتقاد الوجوب به اي بفعل
الا شخاص يظهر في ان فعل الرسول عدم لا يكون موجبا عندنا خلافا لبعض
اصحاب الشافعي ومالك كما مر وفي ان النبي عليه السلام قال صلوا كما رايتموني اصلي
وهذا التفريع بوجوب المتابعة في محله عدم وقنا ان عدم خلع نعليه في الصلوة
فخلع الناس نعالهم فقال لهم فقالوا رايناك
خلعت فقال اتاني جبريل عليه السلام واخبرني ان في نعليك اذى فلو كانت المتا
بعة في فعله واجبا عليهم لما انكر عليهم لما انكر عليهم وقوله عليه السلام لو لا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك تفي المشقة وهي بالوجوب والمذموم الاثم بالترك والحوق
اي الموافقة

للحوق العقاب بترك الامر وقد كان الفعل موجبا للاثم المشقة بانتفاء
الامر لان عدم كان نبينا كما قوله عدم صلوا كما رايتموني اصلي فالمتابعة
فيه بالفعل للامر لا بالفعل والمتابعة في فعاله عدم انما تجب عند الموافقة وانتفاء
دليل الخصوص بي لا تجب الا في فعل داوم عليه عليه السلام من غير ترك في وقت ولم
يكن ذلك الفعل من خصائصه الى عدم كنكاح التسع ووجوب التهجد والضحى
فان هذه من خصائصه الى عدم وان واظب عليه ثم الاختصاص بالصيغة لا
يرتفع هذه الوجوب فصل اختلف الناس في الامر المطلق اي المجرد عن
القرينة الدالة على الندب وعدمه فقال الواقفية موجبه التوقف للاشتراك
صيغة الامر في الوجوب والايجاب والتوبيخ والتهديد وعدمه العلماء على الذخائر
التي الخصوص من قال بعضهم انه للندب لانه موضوع لطلب الفعل وادنى مايو
ج جانب الوجود وهو الندب والصحيح من القول انه للوجوب كما هو المذكور
في المتن عوتوله تعالى واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون
سئل الامر المطلق عن القرينة وقوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين
اي وكذلك الآية الثانية فانهما وان كانا صيغة نهي موضوعة لكنا بحثنا اذا
نهي عن الشيء امر بضده وأما قوله تعالى لعلكم ترحمون فلا يتخصص قرينة على
عدم اللزوم لان رجاء الرحمة لا يختص بالنوافل بل تتعلق بالواجب وغيره
فان قيل قوله فتكونا من الظالمين قرينة لزوم الامتثال لانه جواب النهي على

مثال قوله تعالى ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي ومعناه ان طغيتم حل عليكم غضبي وكذلك هاهنا الآية التي ذكرتموها وتقريرها فيكونوا من الظالمين فيكون النهي عنه واجبا ليئلا يكونوا من الظالمين قلت في جوابه انما لزم هذا السؤال لو جعلنا المضارع له جوابا للنهي وليس كذلك بل جعلناه نهيا على حدته معطوفا على ولا تقربا فيكون تقدير الكلام ولا تقربا هذه الشجرة ظالمين فتكونا من الظالمين ويقال ان يقول على هذا الجواب الظاهر في مثل هذا الكلام ان يكون الثاني جوابا للنهي واجراء الكلام على خلاف السنة تعسف مع انه فيه حذف وتقدير وهو خلاف الاصل اليق سلم ان النهي عاد لكم معطوفا على الاول بحرف الفاء وهي للترتيب فكان الظلم مرتبا على الاول وصار عنه وكل ذلك دليلا على ان وجوه النهي عن الاول لما قضاياه الى المعصية والظلم والصحيح من المذهب ان موجبه الوجوب الا اذا قام الدليل على خلافه فيتوقف الصيغة الى غير الوجوب كما في موضع الندب والاباحة والتهديد فانها قرنت بقرائن تدل على عدم الوجوب الى معنى غيره لان ترك الامر ملكية كما ان الايتمار طاعة قال الله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا قال المعتمايب اطعت لامرك بعزم جلي مريتهم في اعتهم بذلك فان بهم طاعوك فطاعتهم وان عاصوك فما عصوا من عصاك خلافة الدليل ان ترك الامر معصية عادة وعقلا اما العادة فكما

فكما جاء في سقمها الات كلامهم منها قول المعتمايب يعني ترك الطاعة معصية و
لعصيان فيما يجب الي حق الشرع يب للعقوبة فكان الامر يب للمعصية
والعقاب على تقدير ترك لا ولا في الوجوب سوى هذا والمعتمايب اسم الث
عر الذكور في الحماسة وقوله للامر يك باللام الجارة وفي بعض
النسخ بلام التعريف على غرار الضاربوك والضاربوك لهم القطع واما العقل
فاشار اليه بقوله وتحقيقه ان لزوم الايتمار انما يكون بقدرة الآمر على
الحمل فلهذا اذا وجهت صيغة الامر الي من لا يلزم طاعته كما اذا كان
ذلك موجبا للايتمار وانما وجهتها الي من يلزم طاعته من العبيد يلزم
الايتمار لا محالة حتى لو تركه اختيارا يستحق العقاب موتا وشرعا فهذا معرفة
ان لزوم الايتمار بقدرة الآمر واذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى ملكا
في كل جزء من اجزاء العالم وبه تقرن كيفي ما شاء واراد فاذا ثبت ان من له
الملك القاصر في العبد كان ترك الايتمار في امره يب للعقاب فما ظنك في ترك ا
مرمن اوجدك من العدم وادرهيك شايب النعم قوله اداي اداني اثابت
جمع ثوب يوب وهو اول المطر اي اول النعم اي اثرفها واعقبها فصل
الامر بالفعل لا يقتضي التكرار وبهذا اقتنا لو قال لا طلق امراتي فطلقها الوكيل
ثم تركها الموكل ليس للوكيل ان يطلقها بالامر الاول ثانيا ولو قال زوجني امرة
لا يتناول هذا التزويج بامرة بعد اخرى ولو قال لعبده تزوج بي لا يتناول ذلك

المرة واحدة لان الامر بالفعل لطلب تحقيق الفعل على سبيل الاختصار فان
قوله اضرب مختصر من قوله افعل فعل الضرب والمختصر من الكلام والمطول
سواء في الحكم ثم الامر بالضرب امر بجنس ضرب معلوم وحكم اسم الجنس ان
يتناول الادنى عند الاطلاق ويحتمل كل الجنس وعلى هذا اذا حلف لا يشرب
لا يحنث لو شرب ادنى قطرة منه ولو نوى جميع مياه العالم صحت نيته ولهذا
قلنا اذا قال لها طلقي نفسك ثلاثا طلقت ثلاثا في بقية واحدة ولو نوى به الثلث صحت
نيته وكذلك لو قال لآخر طلقها يتناول الواحة من الاطلاق ولو نوى الثلث
صحت نيته ولو نوى به اثنتين لا يصح الا اذا كانت المنكوحة امة فان نية الثنتين في حقها
نية كل الجنس ولو قال لعبده تزوج بقي على تزوج امرأة واحدة ولو نوى الثنتين
صحت نيته لان ذلك كل الجنس في حق العبد اختلف في الامر في معنى التكرار قال بعضهم
انه يقتضي تكرار الفعل وهو الذهب انه لا يقتضي ولا يحتمله مجازا وعند بعضهم التكرار انما
يفعل لقرائن تقترن بصيغة الامر وجه قولهم ان لفظ الامر مختصر من طلب
الفعل المصدر لذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب ان افعل فعل
الضرب كما ان ضرب مختصر من قول فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من
الكلام والمطول سواء فالمصدر الذي دل عليه الامر معلوم لجميع الفعل شامل لجميع
افراده على امكانه كما في سائر الالفاظ العموم ووجه قولنا العادة ان المصدر
الذي دل عليه الفعل تذكره والدلالة للفعل على تعريف المصدر والفرد لا تحمل

لا تحمل الكل دلالة بنفسها من الاثبات في اذ الفرد ما ليس فيه تركب والعرف ما فيه تر
كب قلنا فان ثبت ان لا دلالة لهذا اللفظ على عدد من الافعال كالضرب لا يدل على
الضرب بتاتا ولا يتحمله بل دلالته على مطلق الضرب وهو جنس والجنس يقع على الاد
نى وهو الفرد ويحتمل كل الجنس فاذا نوى ذلك ثبت فلهذا لو نوى جميع مياه
العالم وطلقت الثلث في مسئلة الحلف بشرب الماء وفي الامر بالطلاق يصح لانه الثلث
كل جنس الطلاق ولو نوى الثنتين لا يصح لانه عدد محض لا ادنى الجنس ولا
كله فلا يحتمله اللفظ وحاصل الفرق ان المعنى الذي دل عليه المفرد يقع كلا
جنسا والفرد لا يصلح الا فردا حقيقة وهو الادنى او حكما وهو كل افراد الجنس
لان الضرب خلاصة جميع افراد جنس واحد من الضربات وكذلك الطلاق واما التثنية
فهي عدد ليس بفرد حقيقة ولا حكما فلا يتحمله اللفظ والنية انما تعمل فيما يحتمله
اللفظ الا ترى ان الامة اذا كانت تحت عبد فطلقها ثنتين كان لكل واحد منهما ثنتان
ثنتين لان كل جنس طلاقها ثنتان وكذلك جنس منكوحة العبد ثنتان ولو قال
الخ وهم الاستاذ اعلم انه في هذا المقام للامام فخر الدين الرازي ان يقع التخصص
في الجنس الى ان يبقى تحته فرد او التخصيص ببيان ما اريد باللفظ بدليل مقارن
ويشكل عليه قولهم للثاني في يمين الكلم والفرد بقوله تكلم يخرج منهما
اللولو والمرجان فانه اريد بضمير المشتمة الواحد ولا يتأتى على هذا ان فعل
تكرار العبادات فان ذلك لم يثبت بالامر بل بتكرار اسبابها التي ثبت بها

الوجوب والامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بسبب سابق فالاثبات صار الوجوب بمنزلة قول الرجل ادّ ثمن المبيع واد نفقة الزوجة فانما وجبت لهذه الاسباب فتوجه الامر لاداء ما وجب منها ثم الامر لا تناول له من حيث يتناول جنس ما وجب عليه ومثاله ما يقال ان الواجب في وقت الظهر الظهر فتوجه الامر لاداء ذلك الوجوب ثم اذا كان الوقت ظرفا للوجوب فيتناول لا محالة اداء ذلك الواجب الآخر ضرورة تناوله كل الجنس الواجب عليه صوما كان او صلوة فلا تكون العبادات بهذه الطريق الا بطريق يقتضي التكرار

جواب سوال يورد على الذهب الصحيح وهو ان الامر والوارد بالصلوة الخمس والصيام والزكوة موجبة لها على سبيل التكرار وهذا تكون وجوب الكل

ذات وتقدير الجواب مبني على مقدمة وهي ان المختار عند مشايخنا ان نفس الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فنفس الوجوب ثبت بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اي بالامر المتوجه بعد تحقق السبب وهذا لان وجوب الثمن على المشتري ثبت بنفس البيع واما اداؤه فانما يجب عند المطالبة البائع فنقول ان العبادات تجب باسبابها وهي اوقات الصلوة وشهر رمضان والنصاب ثم يتوجه الامر لطلب اداء ما وجب في الذمة بالسبب السابق لا بطريق ان الامر يتناول جميع الواجبات المتعلقة باسبابها لما ذكرنا ان تناول الامر لكل الجنس احتمالا

فصل [1] المامور به نوعان مطلق عن الوقت ومقيد به فحكم

وحكم المطلق ان يكون الاداء واجبا على التراخي بشرط ان لا يفوته في العمر المطلق عن الوقت ما لم يعين الشرع لاداءه وقتا والمقيد نحو الصلوة خلقوا في المطلق قالا كرخي وبن علي الزيجب على التراخي اي جاز له تاخيره في اي وقت ياتي به بشرط ان لا يفوته في العمر وقال بان يؤخره ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يتحمل به وقال بعضهم انه وجب على الفور لكن يجب الفعل بعد توجه الامر في اول اوقات الامكان لان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه سقط الفرض بالاتفاق وتاخيره عنه ترك الواجب في وقت وجوب والواجب لا يسع تركه وجه قول الختار ان صيغة الامر ما وضعت الا لتطلب الفعل وزادة الفور زيادة الفور على موضع الصيغة فلا يثبت ذلك باطلاق الامر وعلى هذا اي على ان حكم الامر المطلق الوجوب على التراخي قال محمد رحمه الله في الجامع لو نذر ان يصلي اي شهر شاء ولو نذر ان يصوم شهرا له ان يصوم اي شهر شاء وفي الزكوة وصدقة الفطر والعشر المذهب المعلوم انه ليس بالتاخير مفرطا حتى لو هلك النصاب سقط الواجب اي قال محمد رحمه الله لو نذر ان يصلي اي شهر شاء لان النذر مطلق عن الوقت فلا يجب على الفور وكذلك الامر بالزكوة وهو قوله تعالى وآتوا الزكوة وكذلك صدقة الفطر وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبالعشر وهو قوله عليه السلام فيما سقت

السماء ففيه العشر كلواحد منهما مطلق عن الوقت فلهذا لا يصير
بالتاخير مفرطا اي مقصرا ولهذا اذا تم الحول على النصاب
لزكوة ولم يؤد زكوة حتى هلك النصاب سقط الواجب لانه
غير مقصر في تاخيرادائها وكذا سقط العشر بهلاك الخارج
بخلاف صدقة الفطر فانه لا يسقط بذهاب الغني ولكنه يشكل اطلا
ق لفظ الكتاب ببقاء صدقة الفطر وكذا يشكل به تفريع سقوط
الواجب على ان الامر مطلق عن الوقت وان جعل تاييدا فذلك
ادخل في الاشكال قال قيل النصف الواجب في العشر هو قوله تعا
لى حقه يوم حصاده مقيد به قلت ذكر في الكشاف قيد بالحق ملكان
يتصدق به على الساكين يوم الحصاد وكان ذلك واجبا حتى لو
انتقاص العشر ونقص العشر والحالة اذا ذهب ماله وصار مفلسا
كفر بالصوم ايا لو حانث في اليمين ماموسر بالكفارة المالية اقالا عند وجد
ان المال وبالصيام عند فقد ان بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام
ثلثة ايام والامر بالمالية مطلق فاذا آخر هما مع وجدان المال لا يكون مفرطا
فاذا ذهب ماله وصار فقيرا كفر بالصوم ولا يؤخذ بالمالية وعدم اجزا
ء الصوم لانه غير مقصر بالتاخير قضية الاطلاق الامر وعلى هذا اي على ان

ان الامر المطلق يطلق على التاخير والتعيين وقت بعينه لا يعوز قضاء
الصلوة في الاوقات المكروهات لانه لما وجب
مطلقا وجب كاملا فلا يخرج عن العهدة باداء الناقص
لانه لما فرض الله الاوقات والمؤدي في الوقت المكروه ناقصا
قصر والفائت هو ما كان واجبا على الكمال لم يسع له ان
يخل به لا داء وقت ينقصه ما وجب كاملا ولهذا يجوز
العصر في وقت ناقصا وهو وقت الاحمرار لانه ليس
بمطلق عن الوقت بل مقيد به فانه اذا لم ينوي في الوقت حتى
انتهى الى آخره تعين ذلك الجزء للاداء لانه لا يسعه التاخير
عن ذلك لانه مقيد به لا مطلق عنه ولا يجوز قضاء فكان
قوله يجوز اداء العصر تاويل وصفا الاطلاق بدوسان الحكم
معه وجودا وعدما وعن الكرخي انه ان موجب
الامر المطلق الوجوب على الفور والخلاف معه في الو
جوب واما الخلاف في ان المسارعة الى الايمار مندوب اليها او اما
المقيد بالوقت فنوعان نوع يكون الوقت ظرفا للفعل كا
لوقت للصلوة حتى لا يشترط الاستيعاب كل الوقت بالفعل
كالصلوة والدليل على ظرفيته انه لا يشترط الاستيعاب كل الوقت

بالصلوة وتقدير ظرفية الوقت هيهنا ان يكون الفعل واقعا فيه مع امكان
ان يفضل عن ادآء الفعل من حكم هذا النوع ان وجوب الفعل
فيه لايناني وجوب فعل آخر فيه من جنسه حتى لو نذر ان يصلي ركعة
وكان ركعة في وقت الظهر لزمه مع كل ايتاء من حكم هذا النوع ان
وجب الصلوة لايناني [قلت] هذا الحكم مستغنى عنه بالحكم الاول لان
وجوب شيء لايستلزم صحة [قلت] جاز ان يزاحم الواجب واجب آخر ولايلزم
منه التطوع بحد آخر [قلت] مطلق تناول الواجب والتطوع ثم انما
يدخول وقتي اوشروعه فيه وقت الظهر غير الظهر يجوز لايتأتى
هذا الحكم فانما النظر فيه ومن حكم انه لايتأدى المأمور به الا بنية
معينة لان غيره لما كان مشروعا في الوقت لايتعين هو بالفعل
وان ضاق الوقت لان اعتبار النية باعتبار المزاحمة وقد بقيت المزاحمة
عند ضيق الوقت ولهذا لو نوى بعد النفل يقع بالاجماع لان
النية وجدت فادت شرطا زائدا وهو التعين فلا يسقط هذا
الشرط بالعوارض ولا بتقصير العباد [قلت] ان يقول ان المزاحمة
كانت لصحة الوقت والشيء ينتهي بانتهاء علته كما تقرر في كثير من
الصور وانما صحت النفل وان كانت بالاجماع لكنها بناء على بقاء
المزاحمة فلا يصلح دليلا عليه وبسائل معترضا على كل من قال بهذا

بهذا حكم وكذلك وجوب التعيين ثبت بعلة المزاحمة
والتوسعة ولانه ينتقض بوجوب الترتيب في قضاء الصلوة
حيث يضيق الوقت والنوع الثاني مايكون الوقت معيارا
له ومثال ذلك الصوم فانه يقدر بالوقت وهو اليوم و
معيارا الشيء مايقدر به ذلك الشيء والمراد ههنا الوقت
الذي يستغرق الفعل اي الصوم ولا يفضل عنه ويقدر به
ويطول بطوله ويقصر بقصره ثم هذا النوع على قسمين
مايكون الوقت متعينا له وما لايتعين لبيان نوع الاول قوله
ومن حكم اي ومن حكم الصوم ان الشرع اذا عين له اي
للصوم وقتا كرمضان لايجب غيره اي غير ذلك الصوم
في ذلك الوقت حتى لو نذر في رمضان يصوم
لايجب فيه اداء المنذور وهذا لان لايسع الوقت الصومين
وليس له تبديل الشرع فتعين ما وجب شرعا ولايجب غيره
ولايكون اداء غيره اي غير الصوم رمضان فيه اي في الوقت
تعين شرعا لهذه الصوم حتى ان الصحيح المقيم لو اوقع امساكه
في رمضان عن واجب آخر كصوم القضاء والكفارة يقع
عن رمضان لانعدام نوي لان الشرع لما عين للمعيار صوما

بصفته فاذا اراد المكلف تغيير صفته لا يقدر عليه كمن آجر نفسه
للخياطة في ظله بقصد التبرع لم يكن متبرعا وكان له
اجارت وكذا باع عينا وسلم هبة لم ينقلب هبة وانما قيد
الصحيح المقيم احترازا عن المسافر والمريض على قول ابي حنيفة له
فان عنده اذا نوى المريض والمسافر في رمضان عن واجب آخر
يقع عما نوى لان اما ثبت لهما ترخص لمصالح بدنه وهي الفطر
فاذا ثبت لمصالح دينه وهي قضاء ما عليه من الدين اولى فان قيل
الصحيح في المريض ان يقع صوم عن الفرض بكل حال وبه صرح الشيخان
في الصوم لان الرخصة متعلقة بحقيقة العجز ويظهر بنفس
الصوم فوات الشرط الرخصة فاما المسافر فيتوجب الرخصة
بعجز مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بالصوم فوات
الشرط الرخصة فما الفائدة لتقييد الصحيح قلت روى ابو الحسن
الكرخي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة له
وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام وصاحب الهداية والقاضي الامام
ظهير الدين البخاري وشيخ الكبير ابي الفضل الكرماني وذكر
ما ذكر الشيخان في اصولهما فهو اختيارهما وجاز ان يكون مذهب
المصنف له مذهب اكثر المشايخ وهو الظاهر واذا اندفع المزاحم

حتم وهو غير هذا الصوم بان لا يجوز في الوقت سقط اشتراط
التعيين فان ذلك لقطع المزاحم في الوقت بان يصوم رمضان
حتى لو اطلق في النية بان ينوي الصوم او اخطاء في الوصف بان ينوي
صوم التطوع او غيره يقع عن رمضان لانه لما تعين في رمضان
اصبح بمطلق الاسم وسمي الخطاء في الوصف كالتعيين في مكان
نزل الاسم جنسه كما ينال باسم العلم فان زيدا لو نوى بيا الشاة
او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما لو سمى زيدا وينال بالخطاء في
الوصف كما لو نوى لرجل ابيض منفرد في الدار يا ايها الرجل الاسود ينال بهذا
الاسم لان الاسود بطل فبقي اسم الجنس الذي يصلح اشتماله قوله ولا
يسقط اصل النية جواب من يقول تعيين الوقت ليصوم رمضان ينبغي ان يسقط
اصل النية وتقريره ذي بالنية من الصحيح المقيم فاجاب بان الامساك لا
يصير صوما الا بالنية لان الصوم شرعا هو الامساك عن الاكل و
الشرب والجماع نهارا مع النية فاذا فات الشيء من هذه القيود لا يكون
صوما كما اذا لم يكن الامساك في النهار ولقائل ان يقول هذا الدليل
عين المدعي فان من شرط النية ان يقول الصوم شرعا هو الامساك عن
المفطرات الثلثة نهارا فالجواب ويمكن ان يقال هذا احالة على قوله عليه السلام
لا صيام لمن لم ينوي الصيام من الليل فالصيام بدون النية مع ان الامساك

يوجد بدونها فعلم ان الصوم هو ما يوجد مع النية او يقال بعض مقد
مات الدليل اخذ وفي تقديره وانما اشترط النية لان الصوم هو ما يكون مع
النية لانه عبادة ولا عبادة بدون النية لقوله تعالى وما
امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص يكون بالنية (جود) قوله وان
لم يعين الشرع له وقتا فانه لا يتعين الوقت له بتعين العبد حتى لو عين
باقي القضاء او رمضان لا يتعين هي للقضاء ويجوز فيها صوم الكفارة والنفل ويجوز
قضاء رمضان في غيرها وهذا بيان للقسم الثاني من نوعي المخير اي ما لم
يعين الشرع له وقتا كقضاء رمضان فانه ليس له وقت معين لاطلاق الامر
في قوله تعالى فعدة من ايام اخر وان لا يتعين الوقت له بتعين العبد لان تغيير
حكم الشرع من الاطلاق الى التقييد وليس ذلك من العبد قوله وحكم
هذا النوع اي الذي لم يعين الشرع له وقتا انه يشترط لتعيين النية
بان ينوي قضاء رمضان مثلا ولا يكفيه نية مطلق الصوم الفرض
او مطلق القضاء لوجود المزاحم لعدم تعين الوقت له شرعا
وشرعية كل صوم في كل يوم من الايام قوله ثم للعبد ان يوجب شيئا
على نفسه موقتا او غير موقت ولكن ليس له تغيير حكم الشرع دفع
لما يتوهم من ان للعبد ان يوجب على نفسه ما لم يكن واجبا فكيف
لا يكون له ان تعين عليه بعض الواجبات بالوقت مع انه دون الاول

الاول فاجاب بان في التعيين بعض الاوقات تغيير حكم الشرع وليس للعبد
ذلك وان كان له ايجاب الشيء على نفسه والاقرب ان يحمل قوله ثم للعبد
كالتفريع على الاول وتقريره اذا تحققت ان لا يتعين الوقت بتعين
العبد فاعلم بعد ذلك ان للعبد ان يوجب شيئا على نفسه والمتحلق فيما
اوجب عليه حكم الشرع ليس له تغييره ومثاله اي مثال ما اوجب شيئا على
نفسه وكان فيه حكم من الشرع وصح ايجابه على نفسه وليس له تغيير
حكم الشرع اذ النذر ان يصوم يوما بعينه لزم ذلك ولو صام
عن قضاء رمضان او عن كفارة جاز لان الشرع جعل القضاء مطلق
ولا يمكن العبد من تغييره بالتقييد بغير ذلك اليوم وتقرير ان
يقول ان في ايجاب المباح وتحريم الحلال البتة تغيير حكم الشرع لان الشرع
اطلق له الاتيان والترك في المباح وفي الايجاب والتحريم يرفع هذا
الاطلاق على انه لما كان اصل الايجاب قد لا يكون له توصيف الواجب او
في ان اثبات الوصف الذي من اثبات الاصل قوله ولا يلزم على هذا اذا
صام في الايام المنذورة عن النفل حيث يقع عن النذر والاصح انوي هذا
جواب نقض يرد على التعليل المذكور وهو ان الشرع شرع له النفل مطلق
كالقضاء والكفارة ففي وقوع الصوم عن النذر دون النفل يلزم تغيير
حكم الشرع بالتقييد ذلك اليوم فاجاب بان النفل حق العبد اذ هو متقل

اجيب عنه بان هذه الولاية للعبد
باعتبار ان الشارع فوضه له والوفاء بنذر
نذره معين ان

بنفسه من تركه اي ترك النفل وتحققه اي ايجابه واثباته فجاز ان يؤثر
في جعله هو المذكور فيما هو حقه وهو النفل لانه هو حق الشرع وهو
القضاء والكفارة قوله وعلى اعتبار هذا الذي قاله مشايخنا اذا شرطنا في
لخلع ان لا نفقة لها ولا سكنى سقطت النفقة دون السكنى حتى لا يمكن الزو
ج من اخراجها من بيت العدة لان السكنى في بيت العدة حق الشرع فلا
يتمكن الغير من اسقاطه بخلاف النفقة وهو ان تصرف الجد يؤثر فيما
هو حقه لا فيما هو حق الشرع لان السكنى في البيت اي في بيت العدة حق
الشرع لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا تخرج هن منها لزم
السكنى في بيت العدة لزوجها حق الشرع بخلاف النفقة لانها
تجب بمقابلة تسليم نفسها اياها وجزاء احتباسها له عن
تحصيل معاشها وكذا لكل حقا فلما كان النفقة عوض حقها كاجرة
للاجير وفي السكنى انتفض النص دليلا على انه حق الشرع ولا نص في
النفقة فصل الامر يدل على حسن المامور به اذا كان الآمر حكيما
لان الامر لبيان المامور به مما ينبغي ان يوجد والحكيم لا يوجد و
جود القبيح لانه يخالف الحكمة فاقتضاذلك اي الامر الحكيم حسن
اي حسن المامور به قال الله تعالى ان الله تعالى لا يأمر بالفحشاء
ثم المامور به في حق الحسن نوعان حسن لنفسه اي حسن بمعنى

فعلم ان الامر الخ م

بمعنى ثبت في نفسه وحسن لغيره اي حسن الذي ثبت في غيره فا
لحسن لنفسه مثل الايمان بالله وشكر المنعم والصدق والعدل
بان العقل يحكم بان هذه الاشياء حسنة وكذا الصلوة وسائر
العبادات الخالصة لان العبادة فعل يأتي به المرء تعظيما لله تعالى
وجه التذلل والخضوع وحسنها مركوز في العقول فعله وحكم
هذا النوع انه اذا وجب على العبد اداءه لا يسقط الا باداء وهذا
اي انه لما لم يسقط الا باداء لا يتأتى في مطلق هذا النوع وانما
يتأتى في احد قسميه وهو فيما لا يحتمل السقوط من الحلوة مثل الا
يمان بالله تعالى وصفاته والمراد بالايمان ههنا التصديق اذ الايمان
اقرار باللسان والتصديق بالقلب بل كن اصل لا يحتمل السقوط بحال
والاقرار يسقط بعد الاكراه حتى ان من اكره على اجراء كلمة الكفر ولو
اجرى وقلبه مطمئن بالايمان كان مؤمنا واختلفوا في الاقرار فا
لمحققون من اصحابنا ان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار
باللسان شرط اجراء الاحكام في الدنيا حتى ان من صدق بقلبه
ولم يقر بلسانه مع تمكنه عن البيان كان مؤمنا عند الله تعالى وقا
ل كثير من اصحابنا ان الايمان هو التصديق والاقرار انه ركن زائد
يسقط بعذر الاكراه فعند هؤلاء من صدق بقلبه وترك الاقرار

بغير العذر لم يكن موجبا عند الله وعلى القولين الاقرار
يحتمل السقوط كما في الاكراه بخلاف التصديق وهذا الان المكره
انما يحتاج الى تبديل الاقرار باللسان لا الى تبديل التصديق فلذا
يسقط الاقرار ولا يسقط التصديق قوله واما ما يحتمل السقو
ط كالصلوة والزكوة والصوم فهو يسقط بالاداء المامور به
باسقاط الآمر كما سقط الصلوة عند اعتراض الحيض ونحوها
فعلى هذا اذا جبت الصلوة في اول الوقت يسقط الواجب
بالاداء او باعتراض الجنون والحيض والنفاس في آخر الو
قت باعتبار ان الشرع اسقطها عند هذه العوارض ولا يسقط
بضيق الوقت حتى يجب القضاء اذا فات ولا لعدم الماء
حتى يجب عليه التيمم ولا لعدم اللباس حتى يخير بين ان يصلي
قائما ويتم الركوع والسجود وبين ان يصلي قاعدا يومي بالايماء
ولا نحوه كما في اشباه القدية وكالاكراه على ترك الصلوة فانقلت
ما مر خلاف قوله ولا يسقط بضيق الوقت وانه لا يصلح عطفا على قوله
يسقط الواجب لانه لا يترتب على ان ما يحتمل السقوط يسقط بشيء
بالاداء او باسقاط الآمر قلت يجوز ان يكون متفرعا عليه لان قوله
فهو يسقط بالاداء او بالاسقاط الآمر يفيد الحصر بنحو الكسائر

كسائر مواضع التعليم وان يكون تاييد السقوط الواجب باعترا
ض الحيض ونحوها قوله والنوع الثاني من المامور به ما يكون
حسنا بواسطة الغير وذلك مثل السعي الى الجمعة ما مور به بقوله تعا
فاسعوا الى ذكر الله والوضوء للصلوة ما مور به بقوله تعا فاغسلوا
وجوهكم الآية فان السعي ليس بحسن في نفسه فانه مشي ونقل اقدا
وانما هو حسن بواسطة كونه مفضيا الى اداء الجمعة والوضوء
تبرد وتطهير وذلك ليس بحسن لذاته اذ ليس فيه معنى العبا
دة وانما هو حسن بواسطة كونه مفتاحا للصلوة وحكم هذا
النوع انه يسقط بسقوط تلك الواسطة حتى ان السعي لا يجب على
من لا جمعة عليه ولا يجب الوضوء على من لا صلوة عليه ولو
سعى الى الجمعة فحمل مكرها الى موضع آخر قبل اقامة الجمعة ثم
خلي سبيله يجب السعي ثانيا ولو كان معتكفا في الجامع يكون السعي
ساقطا عنه وكذلك لو توضوء محدث قبل اداء الصلوة يجب عليه
الوضوء ثانيا ولو كان متوضيا عند وجوب الصلوة لا يجب عليه
تجديد الوضوء والقريب هذا النوع اي من الحسن لغيره كالحد
والحدود والقصاص والجهاد فان الحد حسن بواسطة الزجر
عن الجناية والجهاد حسن بواسطة دفع شر الكفرة واعلاء كلمة

الحق فان الله لم يحد عقوبة وتعذيب للعباد وليس ذلك بحسن
وانما هو حسن بواسطة الزجر اي المنع المتمم عن الجناية كالزنا و
شرب الخمر والقصاص مثل الحد وانما هو حسن بواسطة زجر
الظلمة عن القتل وكذلك الجهاد تعذيب للعباد وتخريب البلاد
وليس ذلك بحسن في نفسه قال النبي عليه السلام لابي آدم بنيان الرب هدمه
ن من هدم بنيان الرب وانما هو حسن بواسطة كفرهم
فان الكفر اعداء الله تعالى وللمسلمين فلذا حسن دفعا لشرهم
واعلاء لكلمة الحق فلو فرضنا عدم الواسطة اي الجناية وشر الكفرة لا
يبقى ذلك مامور به فانه لولا الجناية لا يجب الحد ولولا الكفر
لمضى الى الحرب لا يجب عليه الجهاد **فصل** الواجب بحكم الامر نوعان
اداء وقضاء فالاداء عبارة عن التسليم عين الواجب الى مستحقه والقضاء عبارة
عن تسليم مثل الواجب الى مستحقه هذا التقسيم في نفس الثابت بحكم الامر وهو
اتيان المامور به والفصل السابق في تقسيم الصفة الثابت بحكم الامر و
هي الصفة الحاصلة للمامور به من الامر وانما اذا قوله الى مستحقه ليدخل
الصبي في عبارة كثير من المشايخ لان تمام حقيقة الحر وهو اذا التسليم
لا يتم وجوده الى المسلم اليه كيف والامور اذا سلم دل هذا
الدين الى غير الدين لا يكون ذلك التسليم اداء **فان قيل** تعريف الاداء ليس

ليس بجامع لبعض انواعه كالسلام على العاقل واداء صوم رمضان في
السفر وتسليم ثمن المبيع قبل طلب من البائع واداء الدين المؤجل قبل حلول
الاجل فان كل ذلك اداء مع انها ليست بتسليم نفس الواجب بالامر لان
الامر غير متوجه في هذه الصور والا لكان الاداء واجبا في الحال ولم يجب
وانما يخرج عن العهدة بتحقق نفس الوجوب واتيان الفعل بعد تحقق
نفس الوجوب اتيان بالواجب **قلت** لا نسلم عدم توجه الامر كيف وان الو
جوب مختص بالامر لا يثبت بدونه ولا نزاع في تحقق نفس الوجوب فعلم
ان الامر متوجه وما قالوا من المشايخ اذا الخطاب بالامر متأخر عن نفس
الوجوب فالمراد ان الاداء يجب والاعلى التوسع ثم يجب متفرقا بحيث لا تفيا
ت في التاخير فان صاحب الميزان الوجوب ليس الا وجوب الفعل فاذا لا
يفوت من وجوب الصلوة الا وجوب الفعل فبين سلم ان الامر غير متوجه
نقول ان الاداء على قسمين قسم وهو تسليم نفس الواجب بالامر وقسم
وهو تسليم نفس مشروع سواء كان واجبا بسبب او نفلا قال القاضي الامام
ابو زيد في التقويم وشيخ فخر الاسلام في شرحه الاداء على نوعين واجب
ونفل والمتعارف هو هذا القسم الاول من الاداء جعلت قسم الواجب بحكم
الامر اداء وقضاء وكان اداء المعرف المذكور في قسم الواجب بحكم الامر
والقائل ان يقول لما كان القضاء احد قسمي الواجب بالامر كان تسليم عين

الواجب بالامر كالاداء سواء كيفما كان الا ان يزاد في التعريف
اصالة او ابتداء ونحوه قوله ثم الاداء نوعان كامل وقاصر فالكامل
وهو ما اتي بالوصف المشروع به مثل اداء الصلوة في وقتها بالجماعة و
الطواف متوضيا اي الكتوبة وما شرع فيها الجماعة كالتراويح والوتر فانها
لانها حيث شرعت بصفة الجماعة فقد فضلت بالجماعة على صلوة
المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث وكذلك الطواف متوضيا
لقوله عم الطواف بالبيت صلوة والصلوة بدون الطهارة لكنه يجري
باطلاق النص وجعل الوضوء واجبا بالحديث وقد بقي من اللام به
الصلوة مطلق عن صفة الجماعة والطواف مطلق عن صفة التوضي و
كان اداؤها كما امر به اداء كاملا اذ كمال المامور به ان يجيء به على صفة
المامور به في الصورتين بجعل اما الصلوة ففي حق نفسها وشرائطها وكيفيتها واما الطواف وان كان هو الدوران حول البيت
لكنه مجمل في حق الشرائط والكيفية وانما تقرر الشرعية في حقهما
والاتيان بهما علينا مما بين من قول النبي عم وفعله كان
واقعا على صفة الجماعة في الصلوة وفي صفة الطهارة في الطواف
الا ان افعال الصوم وردت الينا بعضها بالتواتر وبعضها بالشهرة و
بعضها بالاحاد فلذا تفاوتت لواحق الصلوة وغيرها فرضا

فرضا ووجوبا وسنة قوله وتسليم المبيع سليما كما اقتضاه العقد الى
المشتري وتسليم عين المغصوب كما غصبها اشار به الى
ان الاداء الكامل على نوعين من حقوق الله تعالى كالصلوة با
لجماعة والطواف متوضيا ومن حقوق العباد مثل تسليم المبيع سليما
فانه وجب على البائع تسليمه الى المشتري على الوصف الذي ورد عليه
العقد وكذا تسليم المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب وحكم هذا
النوع اي الاداء الكامل ان يكتفي بالخروج عن العهدة به اي باداء كاملا
وعلى هذا قلنا الغاصب اذا باع المغصوب من المالك او رهنه عنده
او وهبه وسلم اليه يخرج عن العهدة ويكون ذلك اداء لحقه
ويلزمه ما صرح به من البيع والهبة ولو غصب طعاما فاطعمه مالكه
وهو لا يدري ان طعامه او غصب ثوبا فالبسه مالكه وهو لا يد
ري انه ثوبه يكون ذلك اداء لحقه اي على ان التسليم عين الواجب
مع وصف الذي وجب وشرع به يخرج عن العهدة قوله فلو
غصب طعاما الفاء فيه للترتيب على السابق يعني لما كان الاداء الكامل
بتسليم عين الواجب وبه يخرج عن العهدة ان التسليم في هذه
المسائل يكون اداء لحقه وقال الشافعي في احد قوليه انه لا يبرأ
بهذا التسليم عن الضمان لانه ما اتى بالرد المامور به لانه غصوب

ثمنه والشرع لا يأمر بالفور والغاصب لا يبرأ عن الرد المأمور به و
هذا لانه سلطه على اطلاق ماله وهو اكل الطعام وليس الثوب حتى
تخرق ولو علم انه ملكه لما استعمل فالحق تلف نقول ان تيقن
ماله وصل اليه فكان اداء الحق غير ان الغرور لجهله والجهل
لا يبطل الاداء الصادر في ملك كما لو كان المغصوب عبدا فقال
الغاصب للمالك اعتق هذا العبد فقال اعتقته وهو لا يعلم انه عبده
ينفذ عتقه ولا يرجع على الغاصب بشيء وكذا البائع لو قال للمشتري
اعتق عبدي هذا وانتقال الملك في المبيع فاعتقه المشتري ولم يعلم انه عبده
صح اعتاقه ويجوز قضاء ويلزم الثمن لانه اعتق ملكه وجهله انه
ملكه لا يمنع صفة ما وجد منه ثم الخصم ان يقول الغاصب ازال يده
المطلقة التصرفات عن المغصوب والاباحة غير مطلقة التصرفات
فكانت الاباحة تسليما للمغصوب لا على وجه الذي وجب عليه
رده به قوله المشتري في البيع الفاسد لو اعار المبيع من البائع ورهنه
عنده او اجره اياه او باعه منه ورهنه وسلم يكون ذلك اداء لحقه
ويلحق ما صرح به من البيع والهبة ونحوها اعلم ان البيع الفاسد
كالبيع بالخمر والخنزير والبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه منفعة
لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كما اذا باع

عبدا بشرط ان يعتقه المشتري او يدبره او يكاتبه او امته على
ان يستولدها المشتري فاذا قبض المشتري المبيع في البيع الفاسد يكون
البيع مضمونا في يده ولكل واحد من المتعاقدين فسخه دفعا للضرر
ويجب على المشتري رد المبيع على البائع فان اعاد المشتري المبيع من البائع
اي اعطى عاريته او رهن المشتري المبيع عند البائع او اجره اي اعطى المشتري
المبيع للبائع بالاجارة او استاجره البائع او وهب اي وهب المشتري
المبيع البائع وقبض البائع يكون ذلك اي جميع ما ذكر من الاجارة و
الاعارة والهبة مع اداء الحق لان تسليم عين الواجب قوله واما اداء
القاصر فهو تسليم عين الواجب مع النقصان في صفته كالصلوة بدون
الاركان والطواف محدثا ورد البيع مشغولا بالجناية وما المغصوب
مباح الدم بالقتل اذا مشغولا بالبرين والجناية بسبب عند الغاصب
واداء الذمي في مكان الجياد اذا لم يعلم الدافع ذلك يعيد الا الاركان
الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين
السجدتين فانها واجب عند ابي حنيفة ومحمد له فاذا تركه
جاز الصلوة مع النقصان وعند ابي يوسف له والشافعي له فرض وبيانه
في الفروع وكذلك الطواف محدثا كما مر هذا كله ان من حقوق
الله تعالى واما حقوق العباد فرد المبيع عند البائع بجناية استحق بها

رقبته او طرف فرد البائع البيع مشغولا بالجناية وبه اداء قا
صر لانه كان واجبا على البائع ان يسلم المبيع الى المشتري سليما كما و
رد العقد فان فات وصف السلامة فكان تسليم اداء ناقصا وكذ
لك رد العبد المغصوب مبلح الدم بان قتل انسانا عند الغاصب او مشغولا
بالدين بان استهلك مال انسان في يد الغاصب ضمان متعلق المتلف دينا في رقبته
او مشغولا بالجناية بان اتلف طرف انسان عند الغاصب فاستحق بها
طرفه قصاصا وكذلك اداء المديون الدراهم الذيوف مكان
الجياد التي وجبت دينا عليه اذا لم يعلم الدائن ذلك اما اذا علم
ولم يرد في المجلس فليس له ولاية الرجوع في النقد بعدم العلم
اشكال اشكال لانه اشار الى انه اذا علم ذلك لا يكون هذا اداء قا
صر وهو قاصر في الصورتين فما قيد به تحقيق القصور في
الاداء فانه اذا علم الدائن واسقط فانه مع ذلك ولم يرد ليكون
اداء كاملا لسقوط حق صاحب الحق من وصف الجودة تجوز
باليوفي وصار هذا بمنزلة تسليم المبيع للعيب اذا شرط البائع ا
لبراءة فانه اداء كامل لكنه لا يفي عن الابهام المذكور الا الاداء
الكامل ليسلم في بقاء الوصف الذي وجب معه ولا نزاع في
فوائه هيهنا وان تجوز به صاحب الحق فثبت انه ليس بشرط

بشرط لكونه اداء قاصرا انما شرط هو الصحة رد الدين اذا كانت لها
يتم رد المثل اذا كانت هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم بعيب
القبض ليس له ذلك بالاتفاق والاقرب ان يقاس انه اذا
علم بصاحب الحق فالظاهر انه لا يتجوز به فلا يتحقق اداء
قاصر فكان ذكر هذا القيد بيان موضع تحقق الاداء القاصر
كما هو داب المجتهدين وفي موضع التأثر بان يذكروا القيود بها يتحقق
المسئلة في الاسلم الغالب وان كان يتحقق بدونها ايضا وعلى هذا الوادي
زيوفا مكان الجياد فهلكت عند القابض لا شيء على المديون
عند ابي حنيفة لانه لا مثل لصفة الجودة منفردة حتى يكون جابرا هلاك المثل
اي على ما قال اذا امكن جبر النقصان بتجويزه والا فهلك عند القابض
وانما قيد به لانه اذا كان في عيالي يد رب الدين ولم يكن علم بالزيافة
حالة القبض كان له ان يفسخ الاداء ويطلب بالجياد احياء لحقه
في الوصف وانما قال عند ابي حنيفة لانه هو العامل بالقياس واما
ابو يوسف فله عمل بالاستحسان وهو انه يضمن مثل ما قابض احياء
لحقه في الجودة لان حقه مراعى في الوصف كما في القدر فيرد مثل مقبو
ض ويستوي في الجياد قوله ولو سلم العبد مباح الدم بجناية عند ا
لغاصب او عند البائع بعد البيع فاهلكه عند المشتري او عند المغصوب

منه قبل القضاء لزم الضمان وان قبل تلك الجناية التي استند الهلاك الى سببه
ايراد هذه المسئلة وما بعدها في هذا المقام مشكل لان سقوط الضمان ظاهر على
اصل القدوة في الاصل المذكور وهو ان اكمل جبر النقصان بالمثل يتحقق
والا يسقط وليس في هذه المسائل جبر النقصان بالمثل ولا بسقوط بل هي
امر ثالث وهو وجوب الضمان بالمثل ولو جعلت مستانف فلا وجه لايرادها
ايضا الا ان يجعل ذكرها لبيان النقصان في الدين القاصر اذا مضى الزمان فينقض ذ
الى التسليم والحكم المذكور اي جبر النقصان وسقوط فيما بقي المؤدي للذي يد
صاحبه او لبيان ان في حقوق العباد وجوب الضمان في الاداء القاصر حتى لو كان
المؤدي من الله لزيوفا فاتما وله يعلم بنقصانه وقت التسليم ثم علم به كان له ان
يفسخ التسليم تخلصا لحقوق الله تعالى فان حكما هو المذكور اولا ولهذا قال ابي
حنيفه واني يوسف له اذا ادى خمسة زيوفا في الزكوة مكان خمسة جيدة يسقط
عنه الجيد الواجب ولكنه يكون قبوله قصاركانه لم يوجد الاداء عند ابي حنيفه رح و
قد مر حكم الاختلاف في ذلك بناء على ان كون مباح الدم عندهما له منزلة
العيب فلا يمنع تمام التسليم وعنده بمنزلة الاستحقاق وتمامه في الفروق قوله الغصوبة
اذا ردت بفعل على الغاصب فيما تت بالولادة عند المالك لا يبرأ الغاصب عن الضمان
عن ابي حنيفه اي الجارية المغصوبة اما في الحرة فلا ضمان بالاتفاق وقوله بفعل
الغاصب يعلم وجود العلوق من زناء الغاصب ومن زناء الاجنبي وانما يضمن

يضمن عند ابي حنيفه لان سبب الولادة وهو العلوق حصل
عند الغاصب وكان علة الهلاك التي هي الولادة مضافة اي علوق فيكون
الهلاك حاصلا بسبب علوق الغاصب وهما لا يجعلان العلوق سببا للهلا
ك انما سبب الولادة التي حصلت عند المالك قوله تقدم الاصل في الباب اي
في باب الايتمار وتسليم الحقوق هو الاداء لانه اتيان بعين ما وجب كاملا
كان او ناقصا فهو وجب الامر وانما يظهر الى القضاء عند تعذر الاداء
لان القضاء خلف عن الاداء وانما يصار الى الخلف عند تعذر العمل بالا
قوله ولهذا تعين المال للمودع في الوديعة والوكالة والمغصوب ولو ارا
د المودع والوكيل والغاصب ان يمكن العين ويدفع مثله ليس له
ذلك ولو باع شيئا وسلم وظهر به عيب كان المشتري بالخيار بين الاخذ و
الترك وباعتبار ان الاصل هو الاداء يقول انه فعل الواجب رد عين
المغصوبة وان تغيرت في يد الغاصب تغيرا فاحشا اي لاجل ان الاداء هو
تسليم عين الواجب يتعين المال في الوديعة ليتحقق تسليم عين الواجب
عليه وذلك بان اودع رجلا دراهم او وكل ان يبيع بهذه الدراهم او يشتري
بها او غصب دراهم رجل فان الدراهم فيها متعينة حتى لا يكون لهم ولا
ان يتبدلوا بها دراهم قوله كان المشتري بالخيار اذا الخيار باعتبار ظهور
العيب لا باعتبار ان الاصل في الباب الاداء فكيف يصح التفريع على ان الاصل

فان قلت

قد لما كان المقتضي للعقد ان يكون المعقود عليه سالما كان القياس فيما
اذا وجد البيع معيبا ان يطلب المشتري بمثل البيع الموفي سالما يرد المعيب
الى البائع لكن لما كان الاصل في الباب هو الاداء كما ملا كان اوناقصا
وقد وجد فلا يصار اليه لما بينا تسليم مثل الذي هو قضاء م
ويكون المشتري بالخيار قوله ويجب الارش بسبب النقصان اي
ضمان النقصان وعندنا اذا تغيرت العين المغصوبة بفعل الغاصب
تغيرا فاحشا بان زال اسمها واعظم منافعها اذا ملك المغصوب منه
عنها وهلك الغاصب وضمنها ولا يحل له الانتفاع حتى يؤدي بدلها قوله
وعلى هذا قال في الخف حفر فطحنها او ساجة فبنى عليها دارا والساجة
الخشبة الخوتة المهيأة يبنى عليها او شاة فذبحها وشواها وعنا
فعمه او حنطة فنبعها ونبت الزرع كان ذلك ملكا للمالك
وقلنا جميعها للغاصب ويجب عليه القيمة اي جميع الاشياء المذكورة
للغاصب انه احدث صفة متقومة صارت حق المالك على كل من كوجه الآتري
لانه تبدل الاسم وفات معظم المقاصد واسمها انما يقوم بصورته و
معناه وحقه في صفة قائم من كل وجه فترجح الاصل الذي هو فائت
منوجه ولا نجعله سببا للملك من حيث انه محرز بل من حيث
انه احدث الصفة قوله ولو غصب فضة فضربها دراهم او تبرا فا

او تبرا فاتخذها دنانير او شاة فذبحها لا ينقطع حق المالك في ظاهر
الرواية وكذلك لو غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لا ينقطع حق المالك
في ظاهر الرواية هذه عدة مسائل يخالف فيها مسائل الغصب في الحكم عند
ابي حنيفة رحمه الله في الاولين وبالاتفاق في الثالثة لان ليس فيها تغيرا فا
حشا اما في الذهب والفضة فلان العين باق من كل وجه الا ترى
ان الاسم باق لان الدراهم والدنانير يسمى فضة وذهب ومعناه الا
صلي وهو الثمنية وكونه موزونا حتى يجري فيه الربوا باعتباره واما في
الشاة فلان اسمها بعد الذبح باق يقال شاة مذبوحة كما يقال شاة حية
وكذلك ان غصب قطنا فغزله او غزلا فنسجه لان القطن معظم بقا
صفة الغزل وقد حصل المقصود به فكان القطن قائما وبحصول المقصود
لا يعد تغيرا وكذا الغزل انما يقصد به النسج وقد حصل وعلى هذا السائر
مسئلة الساجة بقاء اسمها وصورتها ومعناها وقوله وتفرع من
هذا الذي تقدم من ان المغصوب اذا ضع فيه تغيرا فاحشا يفتر
يجعل المغصوب كالهالك حتى يزول عنه ملك المالك ويدخل في ملك
الغاصب وهذا عندنا واما عند الشافعي رحمه الله المعتبر هو الاصل وان كان
باقيا من وجه حتى لا يزول ملك المالك مسئلة المضمونات فان المغصوب
اذا تغير تغيرا فاحشا يجب على الغاصب ضمان قيمة عندنا وضمان

المغصوب عنده والمراد من قوله ويتفرع من هذه المسئلة المضمونات فا
ن المغصوب لا يملك بالغصب وبداءة الضمان عند الشافعي وعندنا
يملك الغاصب بالغصب عند اداء الضمان بالقضاء او بالتراضي وذلك
لان الاداء لما كان هو التعيين لكونه اصلا كان رد المغصوب مادام
قائما في نفسه هو الواجب فلذا لا يدخل في ملك الغاصب عند الشافعي
ولذا قال محمد لو ظهر الغاصب اخذ المالك ضمانه من المغصوب الغاصب
كان هلاكه للمالك والواجب على المالك ما اخذ من قيمة العبد و
الاول اقرب قوله واما القضاء فنوعان كامل وقاصر فالكامل تسليم
مثل الواجب صورة ومعنى كمن غصب قفيز حنطة فاستهلكها ضمن
قفيز حنطة ويكون المؤدى مثل الاول وكذلك الحكم في جميع المثليات
وهي المكيلات كالحنطة والشعير وغيرهما والموزونات كالذهب
والفضة ونحوهما والعدديات المتقاربة كالجوز والبيض لقلة
تفاوت بين احاده اما ما فيه تفاوت فمثل الحيوانات والثيابات
فانها لا يماثل ثوب ثوبا من جميع الوجوه ولهذا يتفاوت قيمة
الحالة وكذلك الحيوان فلذا وجب القيمة عن هلاك العين
في غير المثلي لتعذر المماثلة صورة ومعنى لتفاوت الفاحشة بين امثالها
واما القيمة فهو مثل معنى لا تفاوت فيه اصلا فكان الاولى وهذا مذهب

وهذا مذهب الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها
معدلا بالقيمة اعتبارا للمماثلة صورة ومعنى قوله واما القاصر فهو ما
لا يماثل الواجب صورة ويماثله معنى كمن غصب بثرات فهلكت ضمن مثلها
فيتماثلان والقيمة مثل البثرات من حيث المعنى لا من حيث الصورة والاصل
هو القضاء الكامل اي بالمثل صورة ومعنى لان فيه رعاية حق
المحق صورة ومعنى قوله وعلى هذا قلنا قالوا لو حلف اذا غصب مثليا فهلك
في يده وانقطع عن ايدي الناس ذلك ضمن قيمة يوم الخصومة لان
العجز عن تسليم المثل الكامل انما يظهر عند الخصومة فاما قبل الخصومة
فلا يتحقق العجز عن حصول المثل الكامل لانه يمكن ان يحصل المثل عند
الخصومة وان كان لا يحصل قبل الخصومة قوله فاما ما لا مثل له صورة
ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء فيه بالمثل يعني انما وجب القضاء
بالمثل الكامل او القاصر فيما له قيمة واما ما لا يتقوم فلا يضمن
الا بالاثم لانه لا مثل له لا صورة ولا معنى الا ان يريد الشرع بالمثل صورة
كما ذكر بعد هذه المسائل قوله ولهذا اي لان ما لا مثل له لا صورة ولا معنى
لا يمكن ايجاب القضاء فيه قلنا ان منافع الاشياء لا يضمن بالاتلاف
وصورة اتلاف المنافع ان يستعمل الاعيان المغصوبة بان يستخدم العبد او
يركب الدابة او يسكن البيت فانه لا يجب ضمانها على المتلف لا بمثلها

بالاتلاف

ولا بقيمتها وذلك لان ايجاب الضمان بالمثل اي بمثل هما من المنافع
متعذر لان المنافع تتفاوت تفاوتا كثيرا على حسب تفاوت اعيانها وكذ
لك ايجاب الضمان ا بالعين ايضا متعذر لان العين لا يماثل
المنفعة لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان المنافع اعراض
لا يبقى زمانا فلا يمكن احترازها والا يحترز لا يمكن تقويمها وما
لا يتقوم لا يمكن فيه ايجاب الضمان بالقيمة والمثل المعنوي هو القيمة
كذا قالوا وفيها اشتباه وهو ان الاجارة اذا انعقدت في الشرع على
تقوم المنافع والمنافع معلومة بتقديرها بالازمنة وبانفسها مقا
عند البحار وغيرهم من غير نكير فيقع الاثم حكما له والمثل جزاءه
في الدار الآخرة ولهذا المعنى لا يضمن منافع البضع بالشهادة ا
باطلة على الطلاق ولا بقتل المنكوحة لا بالوطي حتى لو وطي
زوجة انسان لا يضمن الزوج شيئا ما اي لاجل ان ما لا مثل له
لا صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء بالمثل قلنا لا يضمن
يضمن منافع البضع المملوكة للزوج اذا تلفت بالشهادة ا
باطلة على الطلاق ولا يضمن ايضا تلفت بقتل المنكوحة ولا
اذا تلفت بالوطي طوعا ذلك يشهد شاهدان بايطال ثلاث
بعد الدخول ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمن شيئا من

عندنا وعند الشافعي له للزوج مهر مثلها وكذلك اذا قتل رجل
منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا للزوج عندنا وكذلك اذا وطي
ثم قوله حتى لو وطي زوجة انسان الخ ان كالدفع لانه يرد وجوب العقر
على منفقة البضع لكن ايراده بطريق التفريع تفوه فان قيل
يشكل هذا الاصل بما اذا كان الشهادة بالطلاق قبل الدخول انهم
يضمنون نصف المهر عندنا اذا رجعوا قيل في جوابه انه لم يجب
ذلك قيمة لما اتلفوا عليه وهو البضع لان قيمة مهر المثل تاما
لما يغرمونه بل يغرمونه نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر
المثل فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف الواجب بالعقد كما في مال
اشتراه الانسان لا يعتبر الثمن عند الاتلاف وانما يلزم نصف الصداق
لان عود المعقود عليه وهو منافع البضع اليهما بوقوع الفرقة
قبل الدخول مستحق لجميع الصداق اذ الحر لا يكون الفرقة مضافة
الى الزوج ولم يكن باتمامها النكاح ووقوع هذه الفرقة كان
محتملا بان ارتدت المراة او مكنت ابن زوجها او اشهد با
ضافة الفرقة الى الزوج منعوا العلم المسقطة من ان تعمل عملها
في سقوط النصف فكانهم لزموا الزوج ذلك النصف بشهادتهم او
كانوا بمنزلة الغاصبين في حق فيضمنوا ذلك عند الرجوع كذا

لو قوله الا اذا ورد الشرع بالمنع اذ لا يمكن صورة ولا معنى فكون
مثل الشرع ما يجب قضاءه بمثل الشرع ونظيره ما قلنا ان القيمة
في حق الشيخ الفاني مثل الصوم والدية في قول خطاء مثل النفس هذا
استثناء من قوله ولا مثل له صورة ولا معنى لا يمكن ايجاب القضاء
بالمثل قوله مع الدلالة شبهة بينهما اي بين الصوم والفدية تلان الصوم
تجويع والفدية اطعام وهما في طرفي النقيض فاي شبه ثلان وكذا
الثاني بين نفس المقتول وبين الدية لان المال مبتذل والآدمي مكرم
لا فلا شبه اثلان عقلا وانما شبههما ثلان شرعا يجعل الشرع اياهما امتا
ثلان فصل في النهي النهي نوعان نوع من الافعال الحسية كالزنا
وشرب الخمر والكذب والظلم والنهي عن تصرفات الشرعية
كالنهي عن الصوم في يوم النحر والصلوة في اوقات المكروهة و
بيع الدرهم بدرهمين النهي وهو المنع لغة وفي اصطلاح اهل الا
صول وهو استدعاء ترك الفعل بالقول على وجه وقيل هو قول
القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء واختلفوا في موجب النهي على
حسب اختلافهم في موجب الامر والاستعلاء الجاء لعان كثير التحريم وا
لكراهة وبيان العاقبة والدعاء والشفقة والارشاد ولكن صيغة
مجاز في غير التحريم والكراهة بالاتفاق والمختار ان موجبه

ان موجب التحريم والافعال الحسية التي تعرف حسا ولا يتوقف
على الشرع كالزنا وشرب الخمر لانها كانت معلومة قبل الشرع والافعا
الشرعية التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع كالصلوة والصو
لان الصلوة مثلا على هذه الهيئة لما كانت معلومة قبل الشرع وكذا الصو
والبيع واشباهما فان قيل البيع والاجارة لم يتوقف تحققهما على الشرع
فان اهل الملل كلهم يتعاطونها اي يباشرونها من غير شرع و
قد كانت قبل الشرع ايضا قلنا انهم كانوا يتعاطون مبادلة المال بالمال
او بالمنفعة على وجه ان يكون بعت واشتريت عقدا منهم بحيث
يترتب عليه الاحكام انما ثبت بالشرع قوله وحكم هذا النوع الاول
ان يكون المنهي عنه هو عين ما ورد عليه النهي فيكون المنهي عنه قبيحا
فلا يكون مشروعا وعاقبته وحكم النوع الثاني ان يكون المنهي عنه غير ما
اضيف اليه النهي فيكون هو حسنا في نفسه قبيحا لغيره ويكون المباشر مرتكبا
الحرام لغيره لا لنفسه اي النهي عن الافعال الشرعية ان المنهي غير ما
اضيف اليه النهي كالصوم يوم النحر منهي لقوله عم الا لا تصوموا في
هذه الايام فالمنهي عنه هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وعلى هذا
قال علماؤنا رحمهم الله النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي تقريرا اي على ا
لنهي عن التصرفات الشرعية يكون حسنا لنفسه قبيحا لغيره قال رحمه

بذاته الذي يقتضي تقريرها اعلم ان الحكم في القسمين وان ذكر في
هذا الكتاب مطلقا لكن ذكر شيخ فخر الاسلام له وغيره من المشايخ
ان النهي عن الافعال الحسية يدل على ان المنهي عنه قبيح بعينه الا اذا قا
م الدليل على خلافه والنهي عن الافعال الشرعية يدل على ان قبيح لمعنى
في غيره الا اذا قام الدليل على خلافه فنظير المشي من الاول والوطي في حالة
الحيض فانه فعل حسي مع انه منهي عنه لغيره وهو الاذى ولهذا ثبت
به الحل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر والاحسان وظهر في
الحيض من الاحكام ونظير المشي من الثاني نكاح حليلة الاب لقو
له تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم فانه فعل شرعي مع انه قبيح لعينه غير
مشروع اصلا وكذلك بيع المضامين والملاقيح قوله ويراد بذلك ان
التصرفات بعد النهي تبقى مشروعة كما كانت لانه لو لم يبق مشروعا
كان العبد عاجزا عن تحصيل المشروع وح يكون ذلك نهيا للعاجز
وذلك من الشارع محال وبه فارق الافعال الحسية لانه لو كان عينها
قبيح لا يؤدي ذلك الى نهي العاجز لان بهذا الوصف لا يقدر العبد عن
الفعل الحسي اي يراد بقولهم ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي
تقريرها ان التصرف بعد النهي يبقى مشروعا كما كان قبل النهي والدل
يل على هذا انه لو لم يبق مشروعا كان العبد عاجزا عن تحصيل

تحصيل المشروع الذي صار منهيا لانه لو لم يبق مشروعا لم يكن مقدورا
لان تصور الفعل الشرعي انما يكون من حيث الشرع تصورا انما
يكون اذا كان مشروعا فاذا لم يكن مشروعا لم يكن متصورا
لوجود ح لا يكون مقدورا للعبد فيكون النهي عنه منهيا للعا
جز ونهي العاجز قبيح وهو من الشارع محال لانه بمنزلة قول القائل
لاعمى لا تبصر والاعمى لا يتصور وهو قبيح فكذا هذا بخلاف الفعل الحسي
لانه تصور لا يعتمد المشروعية وانما قلنا ان النهي يعتمد التصور لان
الله تعالى ابتلى العباد بالامر والنهي لتجلي اختيارهم فمن اطاعه
باختياره هكذا قالوا وفيه اشكال لان التمكن من الفعل لا يتوقف على
الشرعية الا ترى ان العبد يتمكن الامساك في النهار كله سواء كان
مشروعا له او حراما محضا وكذلك الزكوة والبيع قوله ويتفرع من
هذا حكم البيع الفاسد والاجارة الفاسدة والنذر بالصوم يوم النحر
النحر وجميع التصرفات الشرعية مع ورود النهي عنها فقلنا
بيع الفاسد يفيد الملك عند القبض باعتبار ان بيع ويجب نقضه
باعتبار كونه حراما لغيره مثل البيع الفاسد ان باع عبدا بشرط ان
يستخدمه البائع شهرا والاجارة الفاسدة مثل ان آجر دارا بشرط
ان يسكنها مدة بعينها قوله فقلنا الفاء لبيان حكم البيع الفاسد

وهو ان البيع الفاسد كالنهي لقوله ع لا تبيعوا الذهب بالذهب
ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث والنهي عنه بما
روي عنه ع نهي من بيع وشرط وغير ذلك فان النهي فيهما
ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط
الفاسد فلا ينعدم به اصل الشرع لان الايجاب وقبول من اهله
في محله ولا يخل شيء من ذلك بالدواعي التي هي الرضا والا شرط لان
فكانا امرين زائدين على العقد فكان بيعا شرعيا باصله فكان
مفيدا للملك ولكن لما كان حراما شرعا كان واجب النقض
حقا للشرع قوله وهذا بخلاف النكاح المشركات ومنكوحة الاب
ومعتدة الغير ومنكوحته ونكاح المحارم والنكاح بغير شهود
لان موجب النكاح حل التصرف وموجب النهي حرمة التصرفات
فاستحال الجمع بينهما فحمل النهي على النفي فاما موجب البيع ثبوت
الملك وموجب النهي حرمة التصرفات فامكن الجمع بينهما با
ن يثبت الملك ويحرم التصرف اليس انه لو حلف لا يصير في ملك
المسلم فيها ويحرم هذا جواب انكما يرد على تفريع البيع الفاسد
وجواب نقض يرد على الذي ذكرتم في النهي عن الافعال الشرعية يقتضي
بقاء المشروعية وذلك ان النكاح المشركات منهي لقوله تعالى

ولا تنكح المشركات ونكاح منكوحة الاب منهي لقوله تعالى ولا تنكحوا
ما نكح اباؤكم والنكاح في قول الشرع على جميع الملل بقي مشروعا اصلا و
كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى قوله والمحصنات من ا
لنساء في معنى النهي عن نكاح المحارم وغيرها لان التحريم والنهي
كل منهما بمعنى المنع ومعتدة الغير في معنى منكوحة والنكاح بغير الشهود
منهي لقوله ع لا نكاح الا بشهود ولان النفي بمعنى النهي ولا
يلزم ان لا يقع النكاح بغير شهود وقد يقع فاجاب بان القول
ببقاء المشروعية انما هو فيما امكن اثبات الحرمة مع شرعيته هو
جيد وهيهنا لم يمكن ذلك لان موجب النكاح حل التصرف و
موجب النهي حرمة التصرف وبهما متنافيان فاستحال الجمع بينهما
فيحمل النهي المذكور على النفي والنسخ والنفي لا يقتضي بقاء المشروعية
لان بقاءها انما يلزم في النهي ورد اقتضاء تصور الفعل ليكون العبد
مبتلا بين ان يأتي به باختياره او يتركه باختياره ولا ابتلاء في النفي و
هذا فيما هو صريح النهي من نكاح المشركات ونكاح حليلة الاب
واما ما كان نفيا صريحا من قوله ع لا نكاح الا بشهود فبقي على حقيقة
وهو ان النكاح الشرعي لم يوجد بدون الشهود وما وجد الايجاب
والقبول بدون الشهود فليس بنكاح شرعا وكذا نكاح المحارم لا

ن النص الوارد فيه يوجب تحريم العين والحرمة ومي اضيفت ا
لى العين اخرجتها من محليتها الفعل لان الحل والحرمة لا يجتمعان في مح
واحد فكان اضافة الحرمة الى العين نفي للحل فاذا قيل نكاح امرأة من الزنا
نكاح شرعا مع حرمة التمتع وفيه قيل مفيد للحل الا انه امتنع من قربانها
قبل وضع الحمل لئلا يسقي ماءه زرع غيره كما يمنع من قربان الحائض
مع ثبوت الحل فيها وقيل انكاح وهو انه ليس بزرع الزاني وبهذا الا
ثبت النسب بها قال وعلى هذا قال اصحابنا اذا نذر بصوم يوم
الحر وايام التشريق يصح نذره لانه نذر بصوم مشروع وكذلك لو نذر
بالصلوة في الاوقات المكروهة يصح لانه نذر بعبادة مشروعة كما
ذكرنا ان النهي يوجب بقاء التصرفات مشروعة وبهذا قلنا لو شرع
في النفل في هذه الاوقات لزم باشروع اي على ان النهي من الافعال الشرعية
يقتضي تقريرها قال اصحابنا نذر بصوم هذه الايام لانه
نذر بصوم مشروع ولو كان الصوم في هذه الايام غير مشر
وع لم يصح النذر كما هو سائر المعاصي وقال زفر والشافعي لا
يصح النذر به ولا يلزم شيء لان المنهي عنه معصية وقال لا نذر في
معصية الله تعالى وقد تقرر ان النهي عن الافعال الشرعية يقتضي ان
يكون مشروعا باصله قيد بقوله وصفه كان النذر به نذرا بما هو مشر

وع باصله واما وصفه المجاور فانما يتصل بفعل ولا بذكره
السماء ولهذا ينفي بان يفطر في هذه الايام ويقضي في ايام اخر ليحصل
له العبادة على الخلوص عن المعصية ولو صام في هذه الايام خرج
عن العهدة ولهذا قلنا لو شرع في النفل في هذه الاوقات لزم با
شروع وارتكاب الحرام ليس بلازم للزوم الاتمام فانه لو صبر حتى
حلت الصلوة بارتفاع الشمس وغروبها ولو كبر امكنه الاتمام بد
ون الكراهية جواب سوال مقدر وهو ان يقال كيف يصح القول بلزو
م الاتمام بالشروع وفيه الزام ارتكاب الحرام قال وبه فارق الصوم يو
م العيد فانه لو شرع فيه لا يلزم عند ابي حنيفة ومحمد رح لان الاتمام
لا ينفك عن الحرام اي بما قلنا انه امكن الاتمام بدون الكرا
هية فارق الشروع في الصلوة في هذه الاوقات الشروع في الصوم
في يوم النحر فانه اذا شرع في يوم النحر لا يلزم الاتمام واذا افسده لا يلز
م القضاء في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف رح انه يلزم القضاء والاتمام
في الصوم كما في الصلوة وجه الفرق ان الصوم مقدر باليوم فلا يمكن
اتمامه بدون الاعراض عن الاكل والشرب واجتماع في ذلك اليوم
بخلاف الصلوة كما ذكرنا قال ومن هذا النوع وطي الحائض فان ا
لنهي عن قربانها باعتبار الاذى لقوله تعالى هو اذى فاعتزلوا النساء

في الحيض اي مما ورد النهي له في غيره وهذا جواب اشكال يرد علينا
ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي قبح المنهي فلا يكون مشروعا اصلا
اي لا اصله ولا بوصفه وهو ان الوطي فعل الحسي مع انه بقي مشروعا
بعد النهي ولهذا اثبت به الاحكام الشرعية فلنا ان وان كان فعلا
حسيا لكنه منهي عنه لا لمعنى في الاذى لا لمعنى في عين حتى لو ذهب
الاذى جاز الوطي فلا يكون حراما لعينه فكان هذا من قبيل الاشتراك
المذكور في الفعل الاذى ما ينفذ به والحيض الحيض
قال ولهذا اقلنا اي ليس بمنهي بعينه يثبت الاحكام على هذا الوطي
طي اي وطي الحائض فثبت به اي هذا الوطي احصان الواطي اي
في الرجم واحصان الرجم ان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما قد دخل
بامراته دخولا حلالا فان او طي الحائض كان محصنا قال تحل المراجعة
المطلقة ثلاثا للزوج الاول اذا وطيها الزوج الثاني في الحيض و
يثبت حكم المهر فانه يجب المهر على الزوج بهذا الوطي كاملا وانفقة
والنفقة اي حكم العدة يعني تجب العدة بهذا الوطي لو طلقها و
تجب النفقة في هذه العدة ولو امتنعت التي وطيت في الحيض عن
التمكين للوطي مرة ثانية لاجل الصداق كانت ناشزة عند هما له
فلا تستحق النفقة كما لو امتنعت بعد ما وطيت في غير حالة الحيض

قال ابو حنيفة له تسكن النفقة

الحيض انما يترتب الاحكام المشروعة على هذا الوطي لانه غير
منهي لمعنى في عينه قال حرمة الفعل لا تنافي ترتب الاحكام فصار
كطلاق الحائض والوضوء بالماء المغصوبة والاصطياد بقو
س مغصوبة والذبح بسكين مغصوبة والصلوة في الارض المغصوبة
والثوب المغصوب والبيع في وقت النداء فانه يترتب الحكم على
هذه التصرفات مع انها لها جواب اشكال مقدر وهو ان يقال ان كل
هذا الوطي حرام فلا يكون سببا للاحكام المشروعة اذ الحكم المشروع
نعمة وكرامة فلا ينال بما هو حرام ومعصية فاجاب بان حرمة الفعل
لا تنافي ثبوت الاحكام شرعا كطلاق الحائض فانه وان كان
حراما لكنه يثبت به احكام سائر الطلقات شرعا كالحرمة وجوب
العدة وغيرهما من الاحكام قال وباعتبار هذا الاصل قلنا في قوله
ولا تقبل لهم شهادة ثم بدا ان الفاسق من اهل الشهادة فيعقد
النكاح بشهادة الفاسق لان النهي عن قبول الشهادة بدون الشهادة
محال وانما لا يقبل شهادتهم للفساد في الاداء لا لعدم الشهادة اصلا
اي باعتبار ان حرمة الفعل لا تنافي ثبوت الاحكام وباعتبار ان ا
لنهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء المشروعية قلنا بقبول شهادته
الفاسق اي بانعقاد النكاح بشهادته لانه من اهل الشهادة بمقتضى

نشي من قبول شهادته لما عرفت ان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي مشروعيتها قوله لان النهي عن قبول الشهادة يدون ا
لشهادة محال وذلك لان قبول [illegible] الشيء وعدمه انما يتو
بعد وجود ذلك الشيء فثبت انهم من اهل الشهادة لكنه
انما لا تقبل لفساد في الاداء وهو ايهامهم الكذب في شهادته ولقائل
ان يقول اشهادته هو اخبار عن علم وذلك يتصور من الفاسق
والملزوم من ذلك اهلية الشهادة وقيل ايضا تفريع هذه المسئلة
على ان النهي يقتضي بقاء المشروعية لان النهي عنه هو قبول الشهادة
فهذا الاصل يقتضي ان يكون شهادتهم مشروعا باصله غير مشروعا
بوصفه فينبغي ان ينعقد قبولها للثبوت الحق فاما ان يكون قبولها
باطلا من كل وجه ويكون لهم الشهادة باصلها فليس من مقتضيات
هذا الاصل قال رحمه الله اي على ان الشهادة الفاسق غير مقبولة لفسا
داد اتيها لا يهب عليهم اي على الحدود في القذف اللعان لان ذا كاد اتها
دة والاداء مع الفسق وبيانه اذا قذف الرجل امرأته بالزنا وهي من
اهل الشهادة والمرأة ممن يحد قاذفها وفي قلب ولدها نفي وجب
القذف فعليه اللعان وهو شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن والغضب
قائم مقام حد القذف في حقه ومقام حد الزنا في حقها وصفة اللعان

للعان ان يبتدأ القاضي بالزوج فيشهد اربع مرات يقول في كل مرة
اشهد بالله اني لمن الصادقين فيما رميتها من الزنا يشير اليها في جميع ذلك
ثم تشهد المرأة اربع مرات تقول في كل مرة اشهد بالله انه لمن الكاذبين
فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامس غضب الله عليها ان كان من الصادقين
فيما رماني به من الزنا فصل في تعريف طريق المراد بالنصوص اي في بيان
ارادت المعنى بالنصوص اي تعيين ما يراد بالنص اعلم ان للكرخي المراد با
لنصوص طرقا منها ان اللفظ اذا كان حقيقة لمعنى ومجازا لآخر فلكم
لحقيقة اولى مثاله ما قال علماؤنا ان ابنة المخلوقة من ماء الزاني يحرم على الزاني
نكاحها وقال الشافعي لا تحل والصحيح ما قلنا لانها بنت حقيقة فيدخل تحت
قوله تعالى وبناتكم قوله والصحيح ما قلنا لانها بنت حقيقة لانها مولودة له و
ولو اريد بهم المنسوبات اليهم لكان مجازا والحقيقة اولى من المجاز وينبغي ان يقو
ل لو كانت المخلوقة من ماء الزاني داخلة تحت قوله تعالى وبناتكم وهي مضافة
الى الاباء فكانت هي ثابتة النسب من الزاني كسائرهن وقضية الاضافة الملك
على الاختصاص كما قلتم في قوله تعالى وعلى المولود له والملازم متى فعلم ان ا
لمراد مجازها وهي المولودات المنسوبات اليهم شرعا ويتفرع عليه الاحكام
على المذهبين من حل الوطي وجوب المهر ولزوم النفقة وجواز
ان التوارث وولاية المنع من الخروج والبروز وهذا ظاهر لان ما

لزوم نكاح بنت عدد ترتب احكام وهي المذكورة في الكتاب ولم يترتب عدد نا بعدم نحو النكاح ومنها ان احد المحتملين اذا اوجب تحمه

تخصيصا في النص دون الآخر فالحمل على ان لا يستلزم التخصيص اولى من

الحمل على ما يستلزم التخصيص لان في التخصيص ترك بعض موجب

اللفظ والكل بموجب اللفظ اولى من تركه مثاله في قوله تعه او

لمستم النساء فالملامسة لو حملت على الوقاع كان النص محمولا

به في جميع الصور ولو حملت على المس باليد كان النص مخصوصا

به في كثير من الصور فان مس المحارم والطفلة الصغيرة جدا غير

ناقض في اصح قولي الشافعي والملامسة يحتمل معنيين اولوقاع المس

والشافعي لم يراد بالمس المس باليد ونحن رجحنا معنى الوقاع

لانه اذا اريد به الوقاع كان النص محمولا به في جميع الصور لانه في كل

صورة وجد الوقاع كان ناقضا للطهارة بين الصغيرة والكبيرة فوجب

ان يتم عند فقدان الماء ولو حمل على المس باليد يلزم تخصيص النص

فان قلت حقيقة المس باليد ومنه يلزم الملامسة والوقاع مجاز والحمل

على الحقيقة اولى قلت المصير الى المجاز اهون من التخصيص لان في

تخصيص ابطال بعض موجب الكلام وليس في المجاز ابطال فكا

ن المجاز اولى كذا قيل وفيه اشكال لان التخصيص عمل بالحقيقة القاصرة

القاصرة فكان اولى من المجاز مهما امكن على ان الابطال ممنوع

اذ التخصيص ايضا في الكلام قال يتفرع من الاحكام على المذهبين

من اباحة الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وصحة الامامة

ولزوم التيمم عند عدم الماء وتذكر المس في اثناء الصلوة اي

ع منه الاحكام عند مس الامرأة فانه اذا مس امرأة يباح له

الصلوة ومس المصحف ودخول المسجد وتصح الامامة وهذا كله

عندنا ويلزم التيمم عند عدم الماء وعند تذكر المس في اثناء الصلوة

اذ الحدث وجد الماء وهذا عنده وفي ذكر هذه المسئلة تفريعات قال

منها النص اذا قرء بقرءين او روي بروايتين كان العمل به على وجه

يكون عملا بالوجهين او بما دله في قوله تعالى وارجلكم قرء بالنصب مطلقا

على المغسول وبالخفض مطلقا على الممسوح فحملت قرءة الخفض على ما

اذا كان على الخف وقرءة النصب على حالة عدم الخف والخفين يقتضي وجو

ب المسح في الحالتين ولقائل ان يقول يحمل على الوجهين احدهما

ان الجر محمول على الجوار كما قولهم جحر ضب خرب والاصح ان يكون

عطفا على الممسوح والارجل المغسولين مغيا بالكعبين وليس كذلك

وثانيهما ان النصب محمول على محل برءوسكم لئلا يلزم الفصل بين المعطوف

والمعطوف عليه بالاجنبي ويمكن ان يجاب عن الاول انه غاية لمحل المسح

قوله مثاله قوله تعالى وارجلكم قرء بالنصب معطوف على قوله فاغسلوا وجوهكم

وبالجر معطوف على قوله برءوسكم فيهما القراءتان قالنصب يقتضي وجوب الغسل في الحالتين

والجر يقتضي المسح في الحالتين فيحمل احدهما على الخف والاخر على الرجل

فالنصب يقتضي وجوب الغسل في الرجل والجر يقتضي المسح في الخف

فيكون عملا بالقراءتين

فان قلت

فان قلت

لا للمسح ولا نزاع لان الرجل اي الكعبين محل المسح وعن الثاني بان الاعتراض
في اثناء الكلام غير متجه لتمرينا عن اعتراض وامحوا برؤوسكم هنا
لبيان محل المسح والترتيب قال وباعتبار هذا المعنى قال الاكثر جواز
المسح ثبت بالكتاب في باعتبار الحمل على الحالتين قال بعض مشايخنا له
جواز المسح ثبت بالكتاب وقال اكثرهم جوازه ثبت بالسنة المشهورة
لا بالكتاب والجر محمول على القرب والجوار قال وكذا في قوله تعالى و
يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن
تقربوهن حتى يطهرن قرء يطهرن بالتشديد معناه حتى يغتسلن وبالتخفيف
معناه حتى ينقطع دمهن وبينهما تعارض لان التشديد يقتضي ان لا
تحل القربان قبل الاغتسال سواء ينقطع دمهن لعشرة او لما دونها او
تخفيف يقتضي ان يحل القربان بعد انقطاع الدم سواء اغتسلت بعشرة
او لم تغتسل فحملت قرءة التخفيف فيما اذا كانت عادتها عشرة وقرءة
التشديد فيما اذا كانت عادتها دون عشرة قال وعلى هذا قال اصحابنا
اذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام لم يجز وطي الحائض حتى تغتسل
لان كمال الطهارة يثبت بالاغتسال ولو انقطع دمها ايام جاز وطيها قبل
الغسل لان مطلق الطهارة تثبت بانقطاع الدم اي على الحمل المذكور على
الحالتين قوله لان كمال الطهارة بالاغتسال بتغير لفظ التطهير الى الغسل

فان قلت

قلت

غتسل فان قلت فاذا حمل قرءة على ما دون العشرة لم يبق لهذه
القرءة محمولة على الاطلاق لان النص بظاهره يقتضي حل
تقربان بالاغتسال سواء اغتلبت الدم او على سيلانه واجيب
طع الانقطاع بالاغتسال قلت انما جعل الغاية التطهير الكامل
لا الاغتسال مطلقا والتطهير انما يحصل في محل التطهير ومحله
انما هو بالانقطاع الدم لان مع سيلان الدم لا يقبل محل التطهير
قال ولهذا قلنا اذا انقطع دم الحيض بعشرة ايام في آخر وقت
الصلوة يلزمها فريضة الوقت ولو انقطع دمها لاقل من عشرة ايام
ان بقي من الوقت مقدار ما تغتسل فيه وتحرم للصلوة لزمها الفريضة
والا فلا لان لزوم الفريضة انما يسقط عنها بالحيض فاذا زال
الحيض يعود اللزوم وقد زال الحيض بقرءة التخفيف على
انقطاع بعشرة ايام فلزمها الفريضة وانما شرط ان يبقى من الوقت
مقدار ما تغتسل وتحرم لان الوجوب على المكلف لا بد له من التقدم
على فعل الواجب وان كان توهما وقد وجدت ههنا كما سبق
وتقرر في محله ان الوقت يحتمل الامتداد كما كان سليمان عليه السلام
توقف الشمس ومثل هذا القدر يكفي لوجود الفعل المجرد ثم العجز

الحالي ينقل الى الخلف قال ثم ذكر طرقا من التمسكات الضعيفة
ليكون ذلك تنبيها على مواضع الخلل في هل النوع منها التمسك
بما روي انه قاء فلم يتوضأ لاثبات ان القيء غير ناقض وهذا
ضعيف لان الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء في الحال وهو
التمسك ان الوضوء لو كان واجبا عليه لتوضأ كيلا يكون تاركا
للواجب وهذا ضعيف لان الاثر يدل على ان القيء لا يوجب الوضوء
في الحال اي متصلا بالقيء لان القاء الوصل مع التعاقب ونحن نقول
ان القيء ناقض ولكن انما يجب الوضوء عند القيام الى الصلوة
لا في الحال ولا خلاف في كونه ناقضا واعترض عليه من وجهين
احدهما ان معناه فلم يتوضأ حكما للقيء كما قلت فيما روي
في النزاء ما عزله فرجم واذا ترتب على القيء عدم التوضي دل انه لا
يكون ناقضا لانه لو كان ناقضا لترتب الوضوء حكما واللازم منتف فيفيد الاثر القيء لا يوجب الوضوء وبانهما اخبر بعدم
التوضي فيكون عدم التوضي ثابتا والاصل في كل ثابت دوامه وبقاؤه
فيفيد انه لم يقاء فلم يتوضأ اي الاخاض في الصلوة والجواب
عن الاول ان المعلوم ان معناه يفيد ما ذكرته ويشهد ان القاء حقيقة للو
صل مع التعقيب وبه نقول المعنى فليس بلازم وما روي انه زنى ما

فيه وانا الخلاف

ماعز فرجم فالمعلوم فيه ايضا معنى الترتيب ولئن سلم ذلك
فالمعلوم معنى الحقيقة وهو الوصل لانه معلوم ان الرجم ما وقع
متصلا بالزنى بل انما كان بعد حضوره في المجلس الحاكم واقراره
مرارا والامضاء بعد ذلك وعن الثاني ان الاصل وهو ان
كل ثابت دوامه وهو لا يجري في الاعدام لان العدم في غير ثابتة على ان استصحاب
الحال حجة غير ملزمة لما تقرر قال وكذلك التمسك بقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة لاثبات فساد الماء بموت الذباب ضعيف لان النص يثبت حرمة
الميتة ولا خلاف فيه والخلاف في فساد الماء لان النص يثبت حرمة الميتة
والخلاف فيه وانما الخلاف في فساد الماء والنص ساكت عنه لا يتعرض له بوجه
من الوجوه فلا يصح التمسك به فان قيل اذا ثبت بالنص حرمة الذباب
الميتة لزوم لقطة الميتة في النص فقد ثبت فساد الماء بموت الذباب لو
قوع الميتة النجسة فيه لان الحرمة لا بطريق نجاسة ثبت
نجاستها كما قال الشافعي رحمه الله قلنا لا نسلم هذا على الاطلاق سندكان النجس
في الميتات هو الخلاط الدم وما لا دم فيه ليس بنجس وكذا
لك التمسك بقوله عليه السلام خطابا لعائشة في تطهير ما اصاب الدم حيضة
ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لاثبات ان الخل لا يزيل النجس ضعيف لان الخبر
يقتضي وجوب غسل الدم بالماء فيقيد بحال وجود الدم على المحل والخلاف

فان قيل

على الدم المنقوع بالطبخ بالحرام بالطريق الحرام ليس بنجس م

فيه في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل لحت تراشيدن بخشب او غيره
والقرص خمر اشيدن تبلخن تمسكوا لاثبات ان الخل وسائر المائعات
لا يزيل النجس لان الامر يقتضي وجوب غسله بالماء فلو جاز غسله بغير
الماء لزم ترك الاستحمار وهو غير جائز وهذا ضعيف لان الخبر يقتضي
وجوب غسل الدم بالماء حال وجود الدم في المحل والخلاف فيه قوي
ثم الخلاف في طهارة المحل بعد زوال الدم بالخل ونحن نقول بطهارته
بزواله حسا والنص ساكت عنه قالوا كذلك التمسك بقوله عليه السلام في
اربعين شاة شاتان لاثبات عدم جواز دفع القيمة ضعيف يقتضي وجوب الشاة
والخلاف فيه والخلاف في سقوط الواجب باداء القيمة كما هو مذهب
الشافعي له وعندنا اداء القيمة في الشاة مكانها يجزي من الزكوة لان
الخبر يقتضي وجوب الشاة لان قوله عليه السلام وان كان اخبارا لكنه
اكد من الامر في الوجوب الشاة وللخصم ان يقول اذا وجبت الزكوة لا
تخرج من عهدته وجوب الزكوة الا باداء هذا لان في اوجبت اربعين
كعات في ظهر لا يخرج من عهدتها اذا اجد الله تعالى على هيئة اخرى
وهو المطلوب وكذلك التمسك بقوله تعالى لاثبات وجوب العمرة
ابتداء كما هو مذهب الشافعي له ضعيف لان النص يقتضي وجوب الا
تمام وذلك انما يكون بعد الشروع ولا خلاف فيه وانما الخلاف في وجوبها

والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا بالحق

وجوبها ابتداء فان قيل ذكر في الهداية ان قوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله معناه ان يحرم بهما من ميقات اهله فيكون مفيد الوجوب الحج و
العمرة ابتداء قلنا تضعيف هذا الوجه على هذا الطريق وهو ان يراد به
الاتمام ظاهر كيف وهو حقيقة الكلام فاما ما ذكر في صاحب الهداية
فليجب منه بطريق آخر قوله وكذلك التمسك بقوله عليه السلام لا تبيع الدراهم
بالدراهم هذين ولا الصاع بصاعين لاثبات ان بيع الفاسد لا يفيد الملك
ضعيف لان النص يقتضي تحريم البيع الفاسد والخلاف فيه وانما الخلاف
في ثبوت الملك كما هو مذهبهم لان لما كان المنهي حراما والحرام لا يصلح
سببا لما هو نعمة وكرامة وهو الملك قلنا انه ضعيف لما مهدنا من قبل
ان النهي عن الافعال الشرعية لا ينافي المشروعية وكذلك التمسك بقوله
عليه السلام ألا لا تصوموا في هذه الايام فانها ايام اكل وشرب وبعال لاثبات
ان النذر بصوم يوم النحر لا يصح ضعيف لان النص يقتضي حرمة الفعل
وهو الصوم والخلاف في كونه حراما وانما الخلاف في انه هل ينافي الحكم
مع كونه حراما وذلك ان صحة النذر حكم وحرمة الفعل لاثباتي ترتب
الاحكام عليه فان الاب لو استولد جارية ابنه يكون حراما ويثبت به
اي بهذا الوطي الحرام الملك للاب اي في الجارية ولو ذبح شاة بسكين مغصوبة
يكون اي الذبح بهذا السكين حراما لانه استعمل ملك غيره بغير اذنه ويحل

وهو حرام كما في الهداية وهو وجوب كل واحد منهما ابتداء تقرير

الذبوحة ولو غسل الثوب النجس بماء المغصوبة يكون حراما ويطهر
به الثوب ولو وطئ امراة في حالة الحيض يكون حراما ويثبت به احصا
ن الواطئ ويثبت به الحل لزوج الاول **فصل في** تقرير حروف المعاني
الواو للجمع المطلق **وقيل** ان الشافعي قد جعل للترتيب وعلى هذا وجب
الترتيب في باب الوضوء وقال على اثبات الاول اذا قال الامراته ان كلمت زيدا و
عمرو فانت طالق فكلمت عمرو ثم زيدا طلقت ولا يشترط فيه معنى التر
تيب والمقارنة ولو قال ان دخلت هذه الدار فانت طالق فدخلت الدار
الثانية ثم دخلت الاولى طلقت وقال الكرخي اذا قال ان دخلت الدار وانت
طالق طلقت في الحال ولو اقتضى ذلك لوقتيا الترتيب الطلاق على الدخول و
يكون ذلك تعليقا لا تنجيزا قوله في تقرير حروف المعاني حيث هذا الحرف
حرف من المعاني دل لانتهاء على المعاني قوله الواو للجمع المطلق اي لاشتراك ا
لمعطوف والمعطوف عليه في الحكم المتعلق بالاول فقولك جاءني زيد وعمرو
لاشتراكهما في المجيء ومعنى الاطلاق كون الجمع اعم من ان يكون مع الترتيب
او المقارنة او بدونهما فقولك جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما جاءا معا
متقارنين وتقديم مجيء عمرو على زيد او تاخره او تراخي مجيء احدهما
عن الآخر ساعة او يوما ونحو ذلك **فان قلت** يستقيم معنى الجمع
في المفردين اما في الجملتين نحو ضرب زيد واكرم عمرو فلا يفيد جمعا

اي معا في حكم **قلت** يفيد جمعهما في الثبوت والوجود كانه قال حصل ضرب زيد و
اكرم عمرو **ولقائل** ان يقول ان ذلك حاصل بدون الواو فما فائدة
الواو وقوله وقيل ان الشافعي اي جعله للترتيب وعلى هذا وجب التر
تيب في باب الوضوء الى الدخول الواو بين اعضائه والصحيح من مذهبه
خلاف ذلك واحتج القائلون بالترتيب ان النبي صلعم قال ابدؤا
بما بدء الله تعالى به حين سال اصحابه عند السعي بين الصفا والمروة
بايهما نبدء وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله نص
على الترتيب عند اشتمالها عليهم انها للجمع والترتيب فثبت بتنصيصه
عليه السلام انها للترتيب وللعادة ان العرب يقول جاءني زيد وعمرو
فيما جاءا متقارنين او متعاقبين بصفة الوصل وبصفة التراخي على الاطلاق
ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة وقد نص عليه سيبويه في مواضع من كتابه
واما قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلا يجب الترتيب ايضا لا
يروى ان المراد بالآية اثبات انهما من شعائر الله ولا يتصور فيه التر
تيب وانما اثبت السعي بقوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وانما اوجب
النبي صلعم الترتيب بينهما لان السعي لا ينفك عن الترتيب والتقديم في الاكثر
يدل على قوة المقدم ظاهرا وهذا يصلح للترجيح فترجح به فقوله قال علماؤنا
ايراد هذه المسائل لتحقيق ان المذهب ان الواو للجمع المطلق من غير

ترتيب ومقارنة استدلال لهذه المسائل والمسئلة الاخيرة وهي ان دخلت لم
تدار وانت طالق دل على انتفاء الترتيب عنه وذلك لان لو احتمل الواو والترتيب
وان كان مجازا يصار اليه حذرا من الالغاء في الكلام وقد يكون الواو
والحال لاتصال بينهما لان الحال يجامع ذي الحال والواو للجمع فيجمع بين ا
لحال وذي الحال وحينئذ يفيد معنى اشتراط لان الاحوال مقيدة كالشروط
الايري الى قوله انت طالق راكبة فانه يتعلق الطلاق بالركوب كما في قوله
انت طالق ان ركبت مثال ما قالوا في المأذون في حقه اوفي مسئلة اذا قال الرجل
لعبده اداك الف وانت حر يكون الاداء شرطا للحرية وقال محمد في السير الكبير
اذا قال الامام افتحوا الباب وانتم امنون لا يومن بدون الفتح ولو قال الحربي
انزل وانت امن لا يامن بدون النزول لما ذكرنا ان الواو للحال والاحوال تشر
وطا وكذلك الايمان في مسئلة الاغد بالبيت النزول والفتح فان قلت ما ذكرت عكس
ما يقتضيه هذا الكلام فان الواو قد دخلت في قوله انت حر وانتم آمنون و
انت آمن للذي قوله ادوا النزول وافتحوا فيفهم من هذا الكلام ان يكون الحرية شرطا
لاداء والايمان شرطا للنزول والفتح كما في قوله انت طالق وانت لم
يقض اوانت مصلية اذا نوى التعليقين كان المرض والصلوة شرطا
للطلاق لدخول الواو فيه فاذا كان الحرية والايمان شرطين كانا سا
بقين على الاداء والنزول لان الشرط لابد ان يتقدم على المشروط فلا يكون

لا يكون ان متعلقين بالاداء والنزول والفتح فيقعان في الحال قلت ان
من باب القلب كقولهم عرضت الناقة على الحوض اي عرضت الحوض
على الناقة وهو شائع في الكلام فيكون التقدير كن حرا وانت مولى وكن آمنا
وانت نازل وكونوا آمنين وانتم فاتحون الباب وانما يحمل هذا على ذلك لان
ظاهر الكلام الزام الاداء معلق بالحرية وليس للمولى ولاية ايجاب المال
على العبد فيحمل ذلك على القلب الذي هو طريق مسلوك في كلامهم
لتعذر العمل بالظاهر وجواب الثاني انه من الاحوال المقدرة كقوله تعا
فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من احوال
الواقعة وانما حمل عليه بدلالة من قبل الكلام لان غرض ان يثبت الامان
والحرية بعد اداء المال والنزول لا قبلهما وانما يتحقق ذلك اذا جعل
حالة الاداء حالا مقدرة لا واقعة فيكون المعنى اداني الفا مقدرا للحرية وا
نزل مقدرا للامان حالة النزول وما ثبت ان غرض المتكلم الحرية والا
مان في حالة الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال وا
نما يحمل الواو على الحال بطريق المجاز فلا بد من احتمال اللفظ على ذلك و
قام دلالة على ثبوته كما في قول المولى لعبده اداني الف وانت حر فان الحرية
تتحقق حال الاداء وقامت الدلالة على ذلك فان المولى لا يستوجب على
العبد مالا مع قيام الرق فيه وقد صح التعليق به فيحمل عليه ولو قال انت

لروهون الواو للحال والاحوال
مقيدة كالشروط والشرط مقدم
على المشروط

طالق وانت مريضة او انت مصلية او مقيمة فتطلق في الحال ولو نوى
التعليق صح فيما بينه وبين الله تعالى لان اللفظ وان كان يحتمل وهي
الحال الا ان الظاهر خلافه واذا تاءيد ذلك بقصده ثبت ولو قال
خذ هذه الالف مضاربة واعمل بها في البز لا يقيد عمله بالبز وتكون
المضاربة عامة لان العمل في البز لا يتقيد بالعمل بالبز لان العمل في البز
لا يصلح حالا لاخذ الالف مضاربة فلا يتقيد صدر الكلام به انما ذكره بيان
محل جعل الواو للحال ليمتاز ما يصلح للحال عما لا يصلح له من المسائل وبيانه
ان الواو للحال مجازا وكل مجاز لا بد له من قرينة صالحة للمجازية
قيام الدليل على تعين المجاز وصرف الكلام عن الحقيقة فلذلك اذا جعل
الواو للحال لا بد من احتمال الكلام وهو ان الحال بان يكون مقارنا لذي
الحال كما في قوله ادي الفا وانت حر فان الحرية تتحقق حال الاداء ولا بد
من قيام الدليل على تحقيقه لان حقيقة وتعين الحال وذلك
لانه لو كان للعطف كان ذلك ايجاب المال على العبد ابتداء وليس
للمولى ذلك مع قيام الرق فتكذبه العطف وتعين الحال يجعل الاداء
معلقا باختيار الحرية بخلاف مسئلة الثانية وهي قوله انت طالق وانت
مريضة فانه لم يقم الدليل على تعين الحال لان العطف هنا صالح لغير متفق
وهو حقيقة الكلام فكان اولى من الحال فتطلق في الحال ولو نوى تعليق

تعليق الطلاق بالمرض والصلوة يجعل الواو للحال صحت نيته لان الكلام
يحتمل معنى الحال لكن لا يصدق قضاء بل صدق ديانة لان المجاز خلاف
الظاهر ففي كل صورة يدعي المتكلم خلاف الظاهر كان متهما بادعاء خلاف
الظاهر مصدق فيما بينه وبين الله تعالى لا قضاء فان كان المتهمة وتجلا
فيه الثالث وهي قوله خذ هذه الالف واعمل بها في البز فان العمل
لا يصلح حالا لان العمل في البز متاخر عن اخذ الالف والحال يجامع ذا الحال
ويقارنه فلا يكون اخذ الالف مقيدا بها هكذا ذكر بعض الشارحين و
هو يشير الى ان الكلام يحتمل ان يكون حالا وانما يلزم استقامة المعنى و
على هذا قال ابي حنيفة اذا قالت لزوجها طلقني ولك الف درهم
فطلقها لا يجب عليها شيء لان قولها ولك الف لا يفيد حالا
وجوب الالف عليها وقولها طلقني مفيد بنفسه فلا يترك العمل
به بدون الدليل بخلاف قوله احمل هذا المتاع الى منزلي ولك كذا درهم
لان دلالة الاجارة تمنع العمل بحقيقة اللفظ اي على ان ما لا يصلح حالا لا يجعل
الواو فيه للحال قال ابي حنيفة اذا قالت للزوج طلقني ولك الف وطلقها
لا يجب عليها الالف وقالا يجب عليها الالف لان الواو يجعل الحال بدلا
عنها لمعاوضة لانها تسلم لها نفسها بمقابلة هذا المال فصار كانها قالت
طلقني في حال لا يكون لك علي الف والاحوال كالشرط وكان معناه طلقني

بشرط ان يكون لك علي الف قلما قال الزوج طلقت او فعلت كان تقويدا
طلقت بذلك الشرط فكان الثاني شرطا ولا بد للطلاق كما في قوله اجعل
هذا المتاع ولك درهم حيث كان الدرهم بدلا ولا تحسبه له ان تقول
لها ولك الف لا يفيد حالا وجوب الالف عليها لان هذا في الظاهر امر با
لطلاق واخبار بان للزوج الف درهم وذلك لا يفيد حال وجوب الالف
وانما يحمل عليه لان حال المعاوضة في الطلاق امر زائد ولهذا اذا
خلا العوض صار يمينا من جانب الزوج فيما اذا قال انت طالق علي الف
طلقت حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ولو كان المعاوضة امرا صيانيا
لما صار يمينا ويصح رجوعه فاذا لم يكن اصليا لم يكن دليلا على ترك الظا
هر وهو حقيقة الكلام بخلاف قوله اجعل هذا المتاع ولك كذا لان المعاو
ضة في الاجارة امر اصلي فكان دليلا على ترك الظاهر بجعل الدرهم بدلا
وعوضا وشرطا وههنا اشكال اما في مسألة الطلاق عن مجاوزة نهاية
وهو انه تعذر العمل هيهنا بحقيقة الواو وهي العطف لان الجملة الخبرية
لا تحتمل عطفها على الجملة الانشائية فتعين المجاز وهي الحال لتصحيح
الكلام واحتراز عن الالغاء لكنه اشبه عليه ان يكتبه وجوه البلاغة
في السؤال الشرعية التي يشير عليه كلام كل عاقل بالغ بليغا كان او غير بليغ
والجواب عن الاشكال بان يقول ان الواو في هذه كالتي

للتي في قولهم دعني ولا اعود ليس للحال لان المقصود عدم العود
في المستقبل لا في الحال قال في شرح المفصل انها للاستئناف لا للعطف وتبعه
على ذلك فنقول انه مذهب لبعض علماء البيان لا مذهب كلهم
كيف وقد نقل عن سيبويه وعن ابي حيان انه يجيء مثل هذا العطف فصل
الفاء للتعقيب اي الوصل بلا مهلة وجود الثاني بعد الاول بغير
مهلة حتى لو قال ضربت زيدا فعمرا وكان المخبر ضرب عمرا وقع عقيب
ضرب زيد ولم تطاول المدة بينهما ولهذا يستعمل في الجزئيات انها تعقب
الشرط اي لاجل ان الفاء للتعقيب يستعمل الفاء في كلام العرب في الجزئية
لان من حق الجزاء ان يتعقب نزوله وجود الشرط بلا فصل كما في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق ان الطلاق يقع عند وجود الدخول من
غير فصل وتراخ قال الحبابي له اذا قال بعت منك هذا العبد بالف فقال
الآخر قبلت هو حر يكون ذلك قبولا للبيع اقتضاه لان الحرية بدون قبوله
لا تتحقق وتثبت العتق منه عقيب البيع بخلاف ما لو قال وهو حر فانه
يكون رد البيع ولو قال للخياط انظر الي هذا الثوب ايكفيني قميص فنظر
فقال نعم فقال صاحب الثوب فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفي كان
الخياط ضامنا لانه امره بالقطع عقيب الكفاية بخلاف ما لو قال ا
قطعه او وقطعه فقطعه فانه لا يكون الخياط ضامنا ولو قال ربت

ذلك هذا الثوب بعشرة فقال اشتريت فاقطعه فقطعه ولم يقل شيئا
كان البيع تاما لان الامر بقطعه دليل القبول البيع ولو قال ان دخلت هذه الدار
فهذه الدار فانت طالق فاشترط دخول الثانية عقيب دخول الاولى يتصلا به
حتى لو دخلت الثانية اولا او دخلت الاولى والثانية اخرى لكن بعد مدة لا
يقع الطلاق اورد هذه المسائل لتبين ان الفاء للتعقيب في المذاهب كما صرح
في الفتح ويحتمل ان يكون تفريعا من حيث المعنى او بالعطف على ان يشتمل
المعطوف غير الواو كما جاء في كلامهم قليلا نادرا لكن ما دل عليه سوق الكلام
هو الاول وبيانها ان الفاء في قوله فهو حر يدل على الترتيب ولا يترتب
العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك بطريق الاقتضاء
الفاء فصار كانه قال قبلت فهو حر بخلاف قوله هو حر او هو حر لعدم
ما يوجب التعقيب فيقع متصلا الرد الايجاب بيانه بان جعل اخباره عن حرية
الثابتة قبل الايجاب والقبول وقبول البيع باتا جعل انشاء الحرية في الحال
فلا يثبت القبول بالشك وكذا الفاء في فاقطعه يدل على انه انما اذن له با
لقطع عقيب الكفاية على قضية الترتيب فصار كانه قال ان كفاني قميصا فا
قطعه فاذا لم يكفه كان القطع حاصلا بدون الاذن فكان موجبا للضمان
وقوله فاقطعه في المسئلة الثالثة فامره كامر قوله فهو حر لكنه بعد مدة
لا يقع الطلاق لان موجب الفاء الوصل مع التعقيب فيقتضي ان يكون

ان يكون شرط دخول الثانية بعد دخول الاولى يتصلا ولم يوجد الاتصال
فانه قلت ذكر في اول الفصل الفاء للتعقيب ولم يتعرض للوصل فكيف
يستقيم تفريع هذه المسئلة على موجب الفاء قلت التعقيب يتضمن صفة
الوصل لان التعقيب لا يطلق الا على التراخي المخصوص وهو التراخي بزما
ن قليل حتى لو كان بزمان فاصل لا يكون ذلك تعقيبا الا ترى انه لما خوزمن
العقيب الرجل اذا فصل به ومنه التعاقب بين الشيئين الجيء احدهما عقيب
الآخر من غير لبث قال وقد يكون الفاء لبيان العلة اي للاظهار انه مذكور بعد
ها او قبلها علة وصواعم من ان يكون داخلة على الحكم او العلة وكلا
هما يوجد في كلام العرب فالاول قولهم اطعمت فاشبعت وسقيت فا
رويت والثاني قولهم للاسير اشتر فعل ذلك الفوت فقد نجوت فان الحوق
الفوت به علة النجاة لكنه اذا دخلت على العلة يشترط ان يكون لها دوام
كالفوت في المثال المذكور لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام مقرا
خيرة عن ابتداء الحكم فتكون في العلة بمعنى التعقيب من وجه فيتم دخول
الفاء في العلة لشبهة التراخي فيها لكنه لما لم يكن تراخيا حقيقة كان
جائزا بمعنى العذر فجاز اجيء اليسار اليوم الا عند التعذر مثاله اذا قال لعبده
اذا آتيتك فانت حر فكان العبد حرا واذا لم يقع شيء ولو قال لحربي انزل فا
نت آمن كان آمنا وان لم ينزل اي مثل بيان العلة ما قال اعلم انيانه اذا قال

المولى لعبده اذا اتى الفاء فانت حر كان العبد حرا في الحال وان لم يشأ لان الفاء دخلت على العلة فصار معناه اذا اتى الفاء انك حر فلا تتعلق الحرية بالاداء لانه لا شرط في الكلام على التحقيق وانما يصار اليه لتعذر تحقيقها وهو العطف لما بينا ان عطف الجزء على الطلبية غير جائز وكذلك المسئلة الثانية فان قلت فلم لم تجعل تعليقا باضمار حرف الشرط على نحو ان اتى الفاء فانت حر وقد عمل التحقيقة الفاء قلت الاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من غير ضرورة فان قلت دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبها الترتيب والعلة سابقة على الحكم كما بينا قلت فيما ذهب اليه عمل بالحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة تجعل الترتيب فكان اولى من الاضمار هكذا ذكره في الشروح ويقال ان يقول اقامت الدلالة من حال المتكلم هنا على ان المراد هنا التعليق باضمار الشرط او تضمين الامر معنى الشرط كما قامت في قوله اذا اتيت فانت حر على ان اتى في الكلام قيد او اذا حال مقدرة وان كان القلب محتملا بعيدا من وجوه الكلام وكذا الحال المقدرة او نقول العطف هنا يستقيم لصيرورة هذا الخبر انشاء شرعا والانشاء من انواع الطلب والتضمين الخبر معنى الطلب ومثله جاء كثيرا في فصيح الكلام قال الله تعالى واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الى

اي قولوا تعسروا قولوا للناس حسنا والاصل هذه المناسبة اتخاذ الراعي في بليغ الكلام وكلا منا في كل كلام صادر من كل متكلم بليغا كان او غيره واما اشتراط هذه المناسبة ممنوع عند الفقهاء الا يرى ان قولها طلقي ولك الف لم يجعل حالا لابل قرء عطف مع اختلافهما خبرا وطلبا فاذا استقام العطف لتعين الكمال بحقيقة هذه الكلمة واذا كان عطفا كانت الحرية متاخرة عن اداء الالف قضية للتعقيب قوله قال في الجامع الكبير اذا قال الرجل لمن طلق امراتي فجعلت امرها بيدك او قال امرامرتي بيدك فطلقها فطلقها في المجلس طلقت تطليقة بائنة ولا يكون الثاني توكيلا بطلاق غير الاول فصار كانه قال طلقها ان شئت بسبب امرها بيدك ولو قال طلقيها فجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس طلقت تطليقة وكذلك لو قال طلقها وابنها او ابنها وطلقها فطلقها في المجلس وقعت تطليقتان هذا من نظائر دخول الفاء على حكم العلة ولهذا يقع الطلاق الواحد اذا طلقها لان القابيل حكم العلة فكان قوله وطلقها امره بمباشرة ما فوض اليه الامر باليد لان معناه اذا جعل الفاء لحكم العلة طلقها بسبب ان امرها بيدك فكان الثاني هو الطلاق المفوض ولا يكون توكيلا بطلاق غير الاول فلا يقع الا واحدة وانما كانت بائنة لان المفوض بالامر باليد هو البائن لانه كناية ولا يقع بالكناية الا واحد

البائن ولقائل ان يقول التحقيقية والتي العطف صحيحة هنا فلما ذا
ترك اي جعل حكم العطف هب انه غير خارج عن دائرة الحقيقة لكن لا
بد من مرجح له على العطف قلت تكفه العطف لاختلافهما خبرا و
طلبا قلت في التركيبة لا بد لها من اضمار والاقهم للعطف والمسئلة الثانية
اخلقه النسخ فيها فمن بعضها ولو قال طلقها وجعلت امرها بيدك
بالواو فطلقها في المجلس طلقت تطليقتين لان قوله طلق امرأتي
توكيلا بصريح الطلاق وقوله جعلت امرها بيدك تفويض الطلا
ق اليه لكنه ليس بحكم الاول لان الواو لا يحتمل ذلك فكان الثاني
غير الاول فصار المأمور وكيلا بتطليقتين احدهما بائن وهو ال
مراد لليد لان كنايته والآخر رجعي لانه صريح فاذا قال في المجلس طلقتها
فقد اتى بهما وكلاهما وهو طلقتان فوقعتا لكنه يكون كيلا هما بائنتان
لان الرجعي يصير بائنا مع البائن لانه اذا وقع البائن فلا رجعة بعده
وفي بعضها طلقها فجعلت امرها بيدك فطلقها في المجلس تطلقت
بالقاء تطليقة واحدة ووجه هذه الرواية ما ذكرنا في المسئلة المتقدمة و
كانت المسئلة على هذه الرواية تفريعا على قول وقد يكون القاء بيا
ن العلة او شارة الى علة رواية الاولى كانت لاظهار الفرق بين مو
جب الواو وبين موجب القاء بطريق التأييد بقي والمسئلة الثالثة

الثالثة اعني قوله طلقها وابنها اي آخرها يعني بيد الرواية الاولى لان
وضعها بالواو وان يقع تطليقتان ثم اعلم ان قيد المجلس في تفويضها
بوقوع التطليقتين كما وقع في نسخ الكتاب لا يفيد الما وقع الاتفاق
ويحتمل ان يكون هذا مسموعا من الكاتب والحاقا انه لا يفيد لانه تو
توكيل والتوكيلات لا يقتصر على المجلس بخلاف ما اذا جعل امرها بيده لانه
تمليك بطلاقها بالجعل امرها بيده والتمليكات تقتصر على المجلس قال
وعلى هذا اي على ان القاء بيان حكم العلة قال اصحابنا ان اذا عتقت الا
مة المنكوحة ثبت لها الخيار اي خيار الفسخ النكاح سواء كان زوجها
حرا او عبدا لان قوله عليه السلام لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فا
ختاري اثبت الخيار لها بسبب ملكها بضعها بالاتفاق خلافا للشافعي فيما
اذا كان زوجها حرا والحاقنا الثبوت على الاطلاق عملا بموجب قوله ع
لبريرة رضي الله عنها حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري ادخل القاء في
الاختيار وكان الخيار ثابتا بسبب ملك البضع فكان ملك البضع علة ثبوت
الخيار وهذا معنى لا يتفاوت بين كونه الزوج حرا او عبدا بل ثبت
ملكه في الصورتين فثبت الحكم فيهما لانه يلزم الخلف وهو غير جائز او
يتفرع منه اي من معنى القاء المذكور في الحديث مسئلة اعتبار الطلاق
بالنساء فان بضع الامة المنكوحة ملك الزوج لم يزل عنه ملكه بعتقها فد

ا اي ابنها او طلقها فطلقها في المجلس ثم

عت الضرورة اي الى القول بازدياد الملك بعتقها حتى يثبت عليها الملك
في الزيادة فيكون ذلك سببا لثبوت الخيار لها وازدياد ملك البضع بعتقها
هذا في مسئلة اعتبار الطلاق بالنساء فيد احكم ملكية الثلاث على عتق
الزوجية دون عتق الزوج كما هو مذهب الشافعي له وذلك لان الطلاق
ينقص بالرق حتى كان مع الحرية ثلاثا ومع الرق ثنتين وعندنا الاتفاق
ولكن الاختلاف في ان الاعتبار بحال الرجال او بحال المرأة فعندنا بالرق
المرأة وعنده برق الزوج حتى اذا كان الحر تحته امة يملك عليها ثلاث
تطليقات عنده وثنتين عندنا وان كان العبد تحته حرة يملك عليها
ثلاثا عندنا وثنتين عنده ومن هذا يتفرع على اصل الحديث وبيانه ان
بضع الامة المنكوحة ملك الزوج ولم يزل عن ملكه بعتقها ومع ذلك
يثبت لها الملك بالعتق فعلى انا بالعتق يزداد الملك في الحل حتى يثبت لها
الملك في الزيادة ويكون ذلك اي ازدياد الملك سببا لثبوت الخيار للمرأة
لئلا يتضرر المرأة بزيادة ملك الملك وازدياد الملكي في الحل يحتاج الى ازدياد
المزيل وهو الطلقات الثلاث ولما كان ازدياد الملك بعتقها كان ازديا
د المزيل ايضا بعتقها ثبوتا للسبب على وفاق السبب وقيل ان يقول
لا يلزم من بقاء ملك الزوج وثبوت الخيار بالملك لها ازدياد الملك
في الحل اذ جاز ان يكون له ملك النقص ذلك بعتقها وانتقد

لحرية نقصانه ايها حتى كان لها الخيار بتناول ملك الفسخ لها ويزول
ملكه بالفسخ منها او تقول انما ازداد الملك للزوج والمزيد انما
يعمل في ملكه عليها لا في ملكها فلا يدل ازدياد الملك على صلاحية ازد
ياد الطلاق **فصل ثم** للتراخي لكنه عند ابي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ
وعندهما له يفيد التراخي في الحكم وهو الابين المعطوف والمعطو
ف عليه مهملة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او
قلت ضربت زيدا ثم عمرا وكان مجيء عمرو وضربه متراخيا عن مجيء
زيد وضربه لكن عند ابي حنيفة يفيد التراخي في اللفظ والحكم جميعا
كذا قالوا الان هذه الكلمة لما وضعت للتراخي والاصل في كل شيء الكمال
وكمال التراخي ان يكون في الكلم والحكم جميعا وهو بمنزلة ما لو سكت
ثم استانف وعند ابي يوسف له ومحمد له التراخي في الحكم اي في وجود
الفعل المتعلقة بهما لا في اللفظ لان الكلام متصل لفظا وحقيقة وبيانه
فيما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم
طالق تتعلق الاولى بالدخول وتقع الثانية في الحال والثالثة وعند
هما لا يتعلق الكل بدخول الدار ثم عند الدخول يظهر الترتيب فلا تقع
الا واحدة ولو قال انت طالق ثم طالق ثم ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة
وقعت الاولى في الحال والثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة

ثم طالق

عند الدخول لما ذكرنا وان كانت المرتبة مدخولة بها فان قدم الشرط
تعلقت الاولى بالدخول الدار ووقع ثنتان في الحال عند ابي حنيفة وان آخر
الشرط وقع الثنتان في الحال وتعلقت الثالثة بالدخول وعندهما
تعلق الكل بالدخول في الفصلين اي ببيان الاختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه
في هذه المسئلة وهي اربعة اوجه لانه اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في
غير المدخول بها او في المدخول بها وفي كل واحد من التعليقين
اما ان آخر الشرط او قدمه ففي الاول وهو ما اذا قال لغير المدخول بها
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق فعند ابي حنيفة تعلق الاولى
بالدخول لان دخول الدار شرط ووقع الثانية في الحال ولغت الثالثة لان
الثانية والثالثة مذكورتان بكلمة ثم فصار كانه سكت عن الاولى ثم اتى
بهما فلا تعلقان بالشرط ووقع الثانية في الحال لوجود المحل وعدم
التعليق ولغت الثالثة لانقضاء المحل لانها غير مدخول بها فتبين بالثانية
بلا عدة وعندهما يتعلق كل الطلاق بالدخول لاتصال الثانية والثا
لثة بأول الكلام لفظا ثم عند دخول الدار يظهر الترتيب بمعنى التر
خي ويقع الاولى وتلغو الثانية والثالثة لانها بانت بالاولى وفي الوجه
الثاني وهو ما اذا آخر الشرط بان يقال انت طالق ثم طالق ثم طالق
ان دخلت الدار فعند الامام ﷺ وقعت الاولى لتجردها عن التعليق لما

لما انه صار كانه سكت عن الاولى ثم استانف بالثانية فبانت ثم استانف
بالثالثة فلما بانت بالاولى لغت الثانية والثالثة وعندهما تقع الواحدة
عند دخول الدار لتعلق الكل بالشرط وينزلنا بالترتيب عند الدخول
في الوجه الثالث والرابع وهما اذا قدم الشرط او آخره في المدخول
بها عندهما تعلق الكل بالدخول في الفصلين لاتصال الكلام مع كلمة
ثم لفظا وعند الامام ﷺ في صورة التقديم الشرط تعلق الاولى بالدخول
ووقع الثانية والثالثة في الحال لتجردهما عن التعليق لانفصالهما عن
امر الشرط وتعلقه بالدخول وفي صورة التاخير الشرط يقع الاولى و
الثانية في الحال وتعلقه الثالثة بالدخول فان قلت على قول الامام
في صورة التقديم في المدخول بها اذا تعلق الاولى ينبغي ان لا تقع الثانية
بل يجب ان يلغو الكلام الثاني لما انقطع عن الاولى حتى لا تتعلق بالشرط
لانه اذا لغو الاول فيما تم به وهو المعطوف والا تخير ذلك كالمعطوف عليه
قلت لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فبقي قوله ثم طالق
كلاما مبتدءا ولو استانف ذلك حقيقة لا تقع شيء فكذا اذا استانف
حكما قلت صحة المعطوف مبنية على الاتصال صورة وتعلق بالشرط مبني على
الاتصال صورة ومعنا ولهذا خص حرف الفاء الذي يوجب الوصل حتى
لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق بالشرط لتوهم انه لو قال

ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني بالشرط والثالث
بالشرط لعدم ما يوجب التعليق وهو حرف العطف لكن يثبت به الشركة فيما
تقيد الاولى بالاتصال صورة ويكون ذلك بدون العطف وبان يجعل خبرا بعد
خبر كذا اقول فصل بل تدارك الغلط باقامة الثانية مقام الاولى فاذا قال
لغير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين وقعت واحدة لان قوله
لا بل ثنتين رجوع عن الاول باقامة الثاني مقام الاول ولم يصح رجوعه
فقع الاولى فلا يبقى المحل عند قوله ثنتين ولو كانت مدخولا بها يقع ثلاثا
وهذا بخلاف ما لو قال لفلان علي الف درهم لا بل الفان حيث لا يجب ثلا
ثة الا لو عندنا وقال زفر يجب ثلاثة الا ان دراهم لان حقيقة الغلط
تدارك الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه ابطال الاول فيجب
تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك بطريق زيادة الالف على الالف الاول فصار
قوله انت طالق واحدة لا بل ثنتين لما لم يكن ابطال الاول لان هذا
انشاء وذلك اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء فامكن
تصحيح لفظ بتدارك الغلط في الاقرار مع بقاء الاولى دون الطلاق حتى
لو كان الطلاق بطريق الاخبار بان قال كنت طلقتك امس واحدة
لا بل ثنتين يقع ثنتين لما ذكرنا قوله بل تدارك الغلط فانما لم يوضع
لا ضراب عن الاول متفيا كان او موجبا على سبيل تدارك الغلط باقامة

باقامة الثاني مقام الاول فاذا قلت جاءني زيد لا بل عمرو وقد كنت
قاصدا الاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فضربت
عنه اي بمجيء عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو
فلك ان تقول بل جاءني عمرو عند الجمهور وبل ما جاءني عمرو وعند البرد
وقال عبد القاهر الكلام مما يحتمل الوجهين وقد يدخل عليه كلمة
لا تاكيد النفي وهذا اي الاعراض عما قبلها انما يصح في كل موضع يصح الر
جوع من الاول وفيما لم يكن صار كلامه فيه بمنزلة العطف المحض فقوله
الثاني انضموا الى الاول واجابوا الجميع دون الترتيب الا يرى انه لو قال لا
غير المدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يمكن
الرجوع عن الاول فيقع الاول والاخيران معا واذا كانت المراجعة
غير لازمة خرجا وقعت واحدة لانه لا يصح الرجوع عنها كما سنذكر فتقع
واحدة وتبين بها ولا يبقى المحل عند قوله ثنتين فلا تقع الا واحدة
وهذا اي وقوع الثلاث في المدخول بها بكلمة بل بخلاف قوله لفلان علي الف
لا بل الفان حيث لا يجب ثلاثة الا في عندنا كما قلنا فرق لان بل للرجو
ع عن الاول واقامة الثاني مقام الاول ورجوعه عنه الاقرار بالف
باطل لبطلان الانكار بعد الاقرار لكن اقراره بالفين على وجه اقا
متها مقام الاول صح فيلزم الالفان كما في مسئلتنا لو قال علي الف درهم بل الف

دينار فيلزم المال لان الاختلاف في الجنس كما في مسئلة الطلاق قلنا ان
حقيقة الكلام تتداعى الغلط باثبات الثاني مقام الاول ولم يصح عنه
ابطال الاول فيجب تصحيح الثاني مع بقاء الاول وذلك في الاعداد وعلى ما
هو العادة بان يبقي الاول ويراد بالثاني كمال الاول فيزاد الالف على الالف
فكانه قال لا بل مع ذلك الالف الالف الآخر الايوبي اذا قال الرجل
عشرة بل تسعون يراد به زيادة العشرة على تسعين للان يراد به ضم تسعين
بعضها الى بعض وهذا بخلاف مسئلة الطلاق لان الطلاق انشاء ورد
الغلط اي الاقرار بالالف اخبار والغلط انما يكون في الاخبار دون الانشاء
لانه ايجاب امر لم يكن وبعد ما حصل شيء لا يمكن تداركه بان يجعل
باقيا على عدمه فاما الخبر فيحتمل الصدق والكذب فيمكن تداركه با
لصدق ونفي الكذب فلهذا يصح الغلط بتداركه في الاقرار دون
الطلاق حتى لو كان الطلاق بطريق الاخبار يقع شرقان كما ذكرنا هذا
حاصل ما ذكر في هذا المقام وفيه اشكال لان الرجوع في الطلاق
انما لا يصح اذا كان صدر الكلام ما لا بمجرد التلفظ به وصدر الكلام اذا
كان في آخره ما يغير اوله يتوقف على آخره وايّ تغيير اقوى واظهر من
الاعراض عن الاول والاصرار على الثاني يتدارك الغلط في مسئلة الاقرار غاية
الامر ضم اليه الثاني وهو لا يتعرض عن الاول لا ذاتا ولا وصفا الايوبي

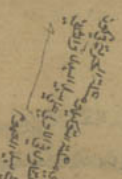
الايوبي انما قال بان الواو لا يكون هذا في شيء من الرجوع وتغيير
الاول لا في اصله ولا في انفراده فعلم ان ضم الاول بالثاني لا يتعرض بالاول
بوجه ما فصل لكن الاستدراك بعد النفي فيكون موجبا اثبات ما بعده
فاما نفي ما قبل فثابت بدليله والعطف بهذه الكلمة انما يتحقق
عند استئناف الكلام فان كان الكلام متسقا يتعلق النفي بالاثبات الذي
بعده والا فهو مستأنف ومثاله ما ذكر محمد له في الجامع اذا قال لفلان
علي الف درهم قرض فقال فلان لا ولكن عشرة لزم المال لان الكلام متسق
فظهر ان النفي كان في السبب دون نفس المال وكذلك لو قال لفلان علي الف
درهم من ثمن هذه الجارية فقال فلان الجارية جاريتك ولكن
لي عليك الف درهم يلزم المال فظهر ان النفي كان في السبب لا في اصل المال
ولو كان في يده عبد فقال هذا العبد لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه
لفلان آخر فان وصل كان العبد للمقر الثاني لان النفي يتحلق بالاثبات
وان فصل كان العبد للمقر الاول ويكون قول المقر له رد الاقرار ولو كان
تحته امة زوجت نفسها بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى
لا اجيز العقد بمائة ولكنه اجيزه بمائة وخمسين بطل العقد لان
الكلام غير متسق فان النفي للاجازة واثباتها بعينها لا يتحقق فكان قوله
لكن اجيزه بمائة تعبيرا للعقد وكذلك لو قال لا اجيزه ولكن

اجيز ان زيدا شجاع بل كريم بكون فسخا للكلام لعدم احقاق الابيا
نة لانه من شرط الاتساق والاتساق في شيء قولك لكن للاستدراك و
اطلاع الخلل بدفع التوهم الذي تقرر في الكلام السابق نحو قولك
ما رايت زيدا لكن عمرو لانه قد يتوهم من يتوهم ان عمرا وغيره مر
ئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم فان قلت من اين حدث
هذا التوهم وليس في الكلام اعني قولك ما رايت زيدا التعرض بر
وية عمرو لا صريحا ولا اشارة قلت محل هذا التعليل فيما كانت بين الشخصين
ملازمة في سبب من الاسباب الرؤية ونحوها مثلا فاذا انفيت رؤية احد
هما فقد وقع في قلب السامع ان الثاني ايضا غير مرئي باعتبار تلك
الملازمة فيتدارك ما وقع في قلب السامع من توهم ان عمرا وغيره
مرئي وانما قال بعد النفي فيكون موجبا الى اخره لبيان الفرق بين لكن
وبل بوجهين احدهما ان لكن لا يستدرك بها بعد الايجاب فلا
تقول رايت زيدا لكن عمرو وبل يقع بعد الايجاب وبعد النفي معا وثانيهما
انه موجب لكن اثبات ما بعده وامانفي ما قبله فثابت بدليله
لا بكلمة لكن كما مر بخلاف بل فانه يوجب نفي الاول واثبات الثاني
بوضعه وهذا اي عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان
فحكمه ان نفيا واثباتا جاز الاستدراك بلكن في الايجاب ايضا

ايضا تقول جاءني زيد لكن عمرو ولم يات قوله والعطف يعني
الكلمة اي بل انما يتحقق ويتاتى عند اتساق الكلام والمراد من
اتساق الكلام انتظامه من وسق شيء اذا جمعه وذلك بشيئين احدهما
ان يكون الكلام متصلا ببعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف وفي
الثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا
يناقض آخر الكلام اوله كما في قولك جاءني زيد لكن عمرو ولم ياتني فاذا
كان الكلام متسقا بان يتصل الكلام ويكون محل الاثبات غير محل النفي فقوله
يتعلق النفي بالاثبات اي يوجب النفي بالاثبات ويتباعد ان يتعلق
النفي بما قبله فيكون الاثبات مستتبعا والنفي في مثلثة الجامع وهو ما قال
فلان لا والاثبات وهو قوله لكن غضب ومعناه يتعلق النفي بمحل الاثبات
لان محل الاثبات هو سبب لاصل المال فالنفي وهو قوله لا انما يتعلق با
لسبب لا باصل الاقرار قوله والا اي وان لم يوجد الاتساق بان فات احد
السببين المذكورين في الاتساق فهو اي الكلام غير المتسق بل كن
مستانف ومثله اي الاستانف اي كلام مستانف او كلام المقرمع كلام المقر له قولا
فقالا لا متنافيان لان المقر انما ينفي سببا واثبت سببا والمعوض كلام با
صل المال كذا قيل وهو معنى اتساقه لان نفي والاثبات لا يتوجهان على شيء
واحد قوله فظهر ان النفي كان في السبب وهو اداء من ثمن الجارية لا في اصل

الاول فكان الكلام متسقا فلو كان العبد للمقر الثاني وهو فلان آخر لان
نفي يتعلق بالاثبات يقال اذا وصل فلو لكن لفلان آخر بقوله ما كان لي قط كما
ذ وصله ببيان ان نفي الملك عن نفسه الى الثاني لانتفاءه مطلقا فكان النفي اي
قوله ما كان لي قط متعلق اي موصول بالاثبات بقوله لكنه لفلان لانهما متنا
فيان ومتناقضين وان فصل فقوله لكنه لفلان من النفي كان هذا انتفاء مطلقا
او نفيا عن نفسه وعن كل احد فكان رد الاقرار وتكذيبا للمقر فحمل الكلام
على الظاهر وكان العبد للمقر الاول وهو من في يده العبد وكان قوله لكنه
لفلان بعد ذلك الشهادة بالملك المقر عن ذي اليد وشهادة الفرد لا تثبت
الملك في العبد في يده ملكه ولقائل ان يقول ان قوله ما كان لي قط نفي
الملك في زمان الماضي متحقق قاله والتحويل الى المقر الثاني يتضمن ثبوت الملك
للمقر الاول فكلامه ينفيه باصله كيف وقد اكد بكلمة قط المستغرقة
بالنفي الازمنة الماضية حتى صار مقطوعا من احتمال الاتصال فلا يجعل كلام الاخير للتحويل الاول الا بيان التبديل وبيان التبديل لا
يصح موصولا ولا مفصولا وانما يعتبر هذا الكلام على وفاق الآخر
ممكنا ومن وجه ما استقامة الجمع بينهما مع بقاء حقيقة الآخر
بان يكون الشهادة منه خبرا عن حق بان العبد حق لاحق من غير
تحويل منه قولا فان في الاجارة واثباتها بعينها لا يتحقق الا صح

الا صح نفي نكاح بقوله لا يجوز نكاح وقوله ولكن اجيزه اثباته بعد رده
فلا يقبل الا ترى وفيه اشكال لان صدر الكلام واذا كان رد النكاح باطلا
فظاهره لكنه يحمل ان يكون رد النكاح مقيدا بما بقيت واذا كان في حيز
المجاز فينبغي ان يقبل بدليل آخر وهو بطريق بيان التغيير ضرورة توقف صدر
الكلام على آخره اذا كان مغيرا له ثم قوله ومثاله ما ذكر محمل له مع مسئلة
الاقرار بالدين من ثمن الجارية نظير الاستثناء وقوله ولو كان في يده
عبد فقال هذا لفلان في صورة فصله نظير غير المتسق لفوات الاتصال و
مسئلة اجازة النكاح نظير غير المتسق يتوجه النفي والاثبات على شيء واحد
فصل كلمة او تتناول احد المذكورين لا على التعيين وبهذا قال العيني
هذا حر او هذا كان بمنزلة قوله احدهما حر حتى كان له ولاية البيان اي يبين
احدهما شاء مبارا كان او بشيرا ثم تتناول احد المذكورين اما على سبيل البدل
كما مر في مسئلة الحرية واما على سبيل العموم كما ياتي في مسئلة التوكيل
ولو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا وهذا كان الوكيل ببيع العبد احدهما
ويباح البيع لكل واحد منهما ولو باع احدهما ثم عاد العبد الى ملك الكل
لا يكون للآخر ان يبيعه وهذا قال ويباح البيع لكل واحد منهما لكن اعتبار
العموم لا يتجاوز تناول احدهما فانه لازم في جميع مواقعه وبهذا الوجه
احدهما ثم عاد العبد الى ملك الموكل لا يكون للآخر ان يبيعه وهذا بناء ولا



حد المذكورين فان قلت ما الفرق بين المسئلتين قلت التوكيل فيه معنى ايا
حة التصرف في مال نفسه الموكل الوكيل بعد ان كان محظورا والاباحة
توجب العموم مثل قوله جالس الحسن او ابن سيرين لان المقصود ثمة
بيع ماله ولا يحصل ذلك الا بالعموم ولو قال للزوج لثلاث نسوة له
هذه طالق او هذه طلقت احدى الاوليين وطلقت الثالثة في الحال
لانعطافها على المطلقة منهما اي لكون الثالثة معطوفة على المطلقة
من الاوليين ويكون الخيار للزوج في بيان المطلقة منهما فكان بمنزلة
ما لو قال احدكما طالق وهذه وعلى هذا اقاويلهم اذا قال لا يتكلم هذا
او هذا او هذا كان بمنزلة قوله لا يكلم احد هذين وهذا فانه يحنث
بما لم يكلم احدا الاوليين والثالث وهذا لو كلم الاول وحده يحنث
ولو كلم احدا الآخرين لا يحنث بما لم يكلم هما وقال زفر رحمه الله
ولا بين الآخرين لان جمع بينهما بحرف الواو فصار كما لو قال هذه طا
لق او هذا فانه بمنزلة قوله ولا يكلم هذا او هذا او هذا ولكنا نقول
سوق الكلام لايجاب الطلاق في احدهما والعطف لاثبات الشركة فيما
سيق الكلام فصار كانه قال احدكما طالق وهذه وانما عملت الكلمة
فانما تعين العطف على التقريب لان الاصل في العطف الا ان يكون غير التقرير
مقصودا في الكلام كما في مسئلة الطلاق فان المقصود بالطلاق هو احدهما

وهذا م

احدهما بغير عينه وههنا المقصود بترك التكلم كلا منهما الا احدهما
بعينه فلا يجدي من الاصل وهذا الان او لما تناولت احد المذكورين فكان
ذلك نكرة وقد قامت فيها دلالة العموم وهو النفي فكان عاما الا انه
لما كان اصلها الافراد كان عمومها على الافراد حتى اذا من قال لا اطيع فلانا
او فلانا فاطاع احدهما كان عاصيا ولو قال وفلان لم يكن عاصيا حتى يطيعهما
جميعا ولقائل ان يقول على مسئلة الطلاق جاز ان يكون المقصود احدا لا
مرين طلاق الاولى وطلاق الاخريين فلما تعارضا جعلنا المقصود ترجيح
جهة القرب للعطف وتقول صب اذ معطوف على المقصود بالطلاق و ا
لمقصود لا يجاوز الامرين فعلى اي هما يعطف كان الطلاق اما الواحد واما
الاثنين مطلقا اوليين كانا او اخريين فبقي ان لا يطلق واحدة بالبيان
وانت قائل بطلاق الثالث بلا بيان ويتوقف على اختيار الزوج قولك ولو
كلم احد الاوليين والمراد به الاول بدلالة قولك ولو كلم احد الآخر
ين لا يحنث ذكر في اصول السرخسي وهو ان الكلم الاول لا يحنث
وان كلم احد الاخريين لا يحنث ما لم يكلمهما ولو قال به هذا العبد
جميعا
او هذا كان له ان يبيع احدهما ايهما شاء لان كلمة او في موضع
الانشاء للتخيير وهذا الان قولك اضرب زيدا او عمرا وتناولت احدهما
غير عين والامر للاستيعاب ولا يتصور الايقاع الفعل في غير المعين

فثبت التخيير ضرورة التمكن من الاتيان والواو خلافا في المغني بان تروجهما على هذا الوكيل يخير بينهما اقول عند ابي حنيفة لان اللفظ يتناول احدهما والموجب الاصلي هو ما اشتراه فترجح ما شابهه اي والواو خلافا في المغني بان قال تزوجتك على هذا الالف من دراهم او على هذه المائة من دينار فقال يجب نصف المذكور عند ابي حنيفة لان موجب الاصل في باب النكاح هو مهر المثل كما تقدم في باب البيع وانما يصار الى هذا اذا كانت التسمية صحيحة معلومة قطعا ولم يوجد فوجب المصير اليه وقال صاحباه له انهما يوجب التخيير والزوج ان يعطي ايهما شاء لكنا نقول اذا اوقع التناول لاحد الامرين وهو مجهول فاذا فسد التسمية بجهالة يصار الى موجب الاصل واما التخيير فانما يثبت ضرورة التمكن من الاتيان في الطلب كالامر ونحوه قوله وعلى هذا قلنا التشهد ليس بركن في الصلوة لانه قول عم اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك وهذا الاول اشارة الى التشهد والثاني اشارة الى القعدة علق التمام باحدهما لانا اوجبنا واحدا المذكورين فلا يشترط كل واحد منهما بل احدهما وقد شرعت القعدة بالاستفاضة ولهذا لو قرء التشهد بدون القعدة لا يكون مجزيا بالاجماع فلا يشترط قرءة التشهد وعند الشافعي له التشهد في القعدة فرض وعندنا واجب حتى يجب بتركه السهو اذا سهى

اذا سهى عن تركه الصلوة تتم بدونه لوجود اركانها لما ذكرنا من التمسك بكلمة او في الحديث فان قلت لفظ الاتمام لا يدل على انه لم يبق فرضا بعد كمال قولهم من وقف بعرفات فقد تم حجه فانه يبقى عليه طواف الزيارة بالاجماع فينبغي ان يكون قرءة التشهد فرضا بعد القعدة قلت حقيقة التمام في الشيء هي الذي لم يبق بعده جزء من اجزاءه فاما الذي يراد به الاقتراب فهو مجاز كما روي عن عبد الله ابن عباس قال عم اذا رفعت راسك من آخر السجدة فقد تمت صلوتك وارادة المجاز في بعض الصور لا يدل على تركه في الحقيقة في اللفظ كذا في الشرح قال فهم هذا الكلام في مقام النفي كالوا حدى من المذكورين حتى لو قال لا اكلم هذا او هذا يحنث اذا كلم احدهما لما سبق انهما تناولت احد المذكورين وهو كذلك في سياق النفي فيعم فان قلت لما كان بمنزلة احدهما وهو المعرفة بالاضافة اي المعرفة فاني يصير عاما قلت لان المراد بالمعرفة احدهما بل في معنى واحد منهما على المضاف انما يكون معرفة اذا كان معهودا الا ترى ان غلام زيد لا يفيد التعريف اذ الزيد لم غلمان الا اذا كان الغلام معهودا بين المتكلم والسامع على ما تقرر في علم النحو وفي مقام الاثبات يتناول كلمة او احدهما مع صفة التخيير بقي ابراده مقام الانشاء والطلب بدلالة قوله كقولهم خذ هذا او هذا والا يستقيم على الاطلاق ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة اي اباحة كل واحد من

من المذكورين الا يرى انه يقال جالس الفقهاء او المحدثين كان قصده عند
هم جالس احدهما وكلاهما ان ثبت قوله قال الله تعالى كفارة اطعام عشرة
مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة تاخير البيان عن
الحاجة اوبيان لزمان قلت قوله ومن ضرورة التخيير عموم الاباحة يمنع من
التوكيل بهذا او نهذا والتوكيل مع عدم العموم او هذا ثابت المراد من ضرورة التخيير
في مقام الاباحة عموم الاباحة واما في التوكيل اباحة الشرع فليس ذلك باباحة مقتضية
بل فيه معنى الاباحة من وجه فلا يكون التوكيل اباحة من كل وجه قوله قال الله تعالى فكفارته
الاية اورده بغير الواو دليلا على عموم الاباحة او بيانا لما ان الواجب فيها او
حد من الجملة غير معين والمكلف مخير في تعيين واحد منها فعلا او تركا فيتحيز في
فعل الفعل وهو مذهب الجمهور الفقهاء سمي هذا واجبا مخيرا قوله وقد يكون
او يعني حتى كما قرئ في الاية قال الله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم
قيل هذا حتى يتوب عليهم وهو قول بعض الائمة من اهل التفسير ووجهه
انه اما ان يتوب جعل عطفا على اوهي ليس وكلاهما يعني عطف الفعل على الاسم
وعطف المستقبل على الماضي لا يحسن فاذا تعذر حقيقة استقامة لما يحتمل وهو لغاية
لان كلمة او لما تناولت احد المذكورين واحتمل كل منهما متناهيا بوجود ما هو
غاية للغاية من هذا الوجه والكلام يحتمل الا التخيير وهو يحتمل الامتداد وا
عترض عليه بان عطف المستقبل على الماضي حسن كما اذا كان المطلوب من احدهما

من احدهما الاخبار عن الماضي ومن الاخر الاخبار عن المستقبل بالاحسن
كما في عطف الجملة الفعلية على الاسمية اذا كان المطلوب من احدهما
تحقق وقوع الحدث ومن الاخر ثبوت مع ان بينهما بعد التناسب
بالنسبة الى المفعولين ويجاب عنه ان المراد عطف الفعل المذكور على ما قبله
من الاسم والماضي لا مطلق الفعل والاسم ولا مطلق الماضي والمضارع و
بيانه انه لو عطف على ليس كان المعنى ابتداء النفي الامر في الحال والتوبة
عليهم ثم لا طلب توبتهم من حيث المعنى ولو عطف على شيء كان المعنى ليس
لك احد الامرين اي شيء من الامر والتوبة عليهم وليس ذلك بمعنى
الكلام مع كونه بمعزل عن السداد وأعترض عليه ايضا بانه يمكن ان يكون
معطوفا على قوله تعالى ويكبتهم ويكون ليس لك اعتراض بينهما وا
جيب عنه بان المراد ان جعلت او يتوب منتظما بالقرب لتعذر العطف
فيلزم جعله بمعنى حتى مما يجازه وذا لا يدفع صحة عطفه على السابق وا
تحقق في هذا المقام ان المستدل اختار هنا ان او يتوب بمعنى حتى وتمامه
قول بعض العلماء عليه للتمثيل على قول فلا يرد هذا دافع الاعتراضات الواردة
عليه قوله قال الصحابي بناء لمفعول لا تقل لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الا تكون
بمعنى حتى حتى لو ادخل الاولى او لا حنث ولو دخلت الثانية او لا بر في يمين
وبمثل لو قال لا افارقك او تقضيني حقي يكون بمعنى حتى تقضيني حقي تأمل

لجعل او بمعنى حتى او بيان او تفريع قال في الخبر الاسلام وعلى هذا قال اصحابنا لو
هذا فيمن قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى اثبت
معناه حتى اذا دخل فلو دخل الاولى والاخرى حنث ولو دخل الثانية ولم يدخل الاولى
برئ بيمينه لان الحلف على دخول الاولى قبل دخول الثانية فاذا دخل الاولى قبل
الثانية حنث ولعاد خل الاولى بعد ان بر لا يحنث وانما جعل بمعنى حتى لا
نها اذا دخلت بين النفي والاثبات تكون بمعنى حتى في استعمال الناس ولهذا لا
يصيرما بعدها غاية في هذا الموضع فكان ترك المعنى الحقيقي في مواضع
نفي والاثبات بدلالة الاستعمال العام وعلى هذا قول الرجل لا افارقك او
يقضي حقي فصار حتى للغاية كاني فما كان ما قبلها قابلا للامتداد وما بعدها
يصلح غاية لكانت الكلمة ما ملة بحقيقتها الا انهما افترقا وهو ان الجزء
حتى يكون آخر جزء من الشيء كما تقول اكلت السمكة حتى راسها ولا
يقال حتى نصفها او ثلثها وكون الجزء على هذه الصفة غير مشروط
في اي قال الله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وحتى كما يستعمل
للغاية يستعمل للجزاء والعطف اليه وضابطها انه حتى اذا كان ما قبلها
قابلا للامتداد وما بعدها يصلح غاية له اي منتهاه لما قبلها كانت عاملة
بحقيقتها وهي الغاية الخالصة وانما شرط الامتداد والانتهاء لذلك
لان الغاية هي التي ينتهي اليها الشيء ولا يتاتى في ذلك الا بان يمتد الاول وينتهي

وينتهي بالثاني فلابد من صلاحية الاول للامتداد والثاني للانتهاء به
مثاله ما قال لعبده اذا قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يشفع فلان
او حتى يصالح فلاني بين ايدي او حتى يدخل الدار كانت الكلمة عاملة
بحقيقتها لان الضرب يحتمل الامتداد والشفاعة فان وامتالها
يصلح غاية للضرب فلو امتنع عن الضرب قبل الغاية حنث ولو لم يصالح
بين الضرب لان الناس يمتنعون عن الضرب عادة بالشفاعة وامتالها
وكذلك لو حلف والله لا يفارقني غريمي حتى يقضي ديني ففارقه قبل
قضاء الدين حنث فان كلمة حتى للغاية لان الملازمة تحتمل الامتداد
وقضاء الدين يصلح منتهاها للملازمة واذا تعذر العمل بالحقيقة لمانع كما
لو حلف ان لا يضربه حتى يموت او حتى يقتل حمل على الضرب الشديد
باعتبار العرف فان لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا للغاية
وصلح الاول سببا والآخر جزاء يحمل على الجزاء مثاله ما قال لعبده اذا قال
عبده حر ان لم اكلك حتى تغديني فاتاه فلم تغده لا يحنث لان التغدية لا
يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى زيادة الاتيان وصلح جزاء فيحمل على
الجزاء فيكون بمعنى لام كي فصار كما لو قال ان لم آتك لاتيانك جزاء التغدية
جواب اشكال وهو ان يقال اذا لو حلف ان يضرب حتى يموت فالضرب يحتمل
الامتداد والموت يصلح منتهيا للفعل مع ذلك لم يجعل حتى للغاية ولهذا

لو امتنع عن الضرب قبل الموت لا يحنث قلت انه ترك العمل بالحقيقة
صيرورة بالعرف قال قلت صيرورة الكلام يشير الى ترك العمل بالحقيقة حتى
في قوله والله لا ضربنه حتى يموت وآخره يصح لو انه ترك العمل بالحقيقة
ما دخل عليه حتى واذا حمل على الضرب الشديد لم يتعذر العمل
بالحقيقة حتى لان العرف لا يمنع ان يجعل الضرب الشديد غاية للكرار
ضربه لم يكن معنى كلامه لا ضربنه حتى اصابه الضرب الشديد قلت
ان حقيقة حتى وهو ان يجعل ما دخل عليه حتى ظاهر الغاية للصدر
متروكة بلا نزاع ولا شك وفيه ما ترى قوله فلم تقدر لا يحنث لان
الصدر هو الاتيان ليس بمستدام والتقدير لا يصلح غاية للاتيان
لان غاية الشيء يكون منهيا له ومنافيا لوجوده والتقدير احسان
والاحسان سبب لقصر الاتيان وما يكون سببا لشيء يكون مقتضيا
اليه لا منافيا ومنهيا له فاذا لم يكن الاول قابلا للامتداد والآخر صالحا
للغاية يترك حقيقة وهي الغاية ويحمل على ما يصلح جزاء لما كان
بين الغاية والجزاء من المناسبة وهي ان الشرط ينتهي الى الجزاء كما ان
المغيا ينتهي الى الغاية فيكون معنى لم كي لا ان الاول لما كان سببا كان الغرض
منه السبب ولو تعذر هذا اي حمله على الجزاء بان لا يصلح الآخر جزاء
للاول حمل على العطف المحض مجازا لمناسبة بينهما وهي ان المعطوف يعقب

يعقب المعطوف عليه كما ان الغاية يعقب المغيا مثاله ما قال لمحمول له اذا قال
عبده حر ان لم آتك حتى تقدمني عندك اليوم او قال ان لم تأتني حتى
تتغدى عندي اليوم فاتاه قبل ان يتغدى عنده في ذلك اليوم حنث وذلك
لان ما اضيف كل واحد من الفعلين الى واحد لا يصلح ان يكون فعلا
جزاء لفعل فيحمل على العطف المحض اي على العطف بمعنى الفاء او بمعنى
ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف وجود البر على وجود الفعلين
اي الاتيان والتغدي بوصف التعقيب فيكون المجموع شرط البر فصل
الى لانتهاء الغاية اي لانتهاء ما قبلها بالغاية وهي ما دخل عليه الى
تقول سرت من البصرة الى الكوفة فالسير ينتهي بالكوفة وهي الغاية ثم هو
في بعض الصور يفيد امتداد الحكم بان لا يكون صدر الكلام ممتدا فيذكر
كلمة الى ليمتد الصدر الى الغاية كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فالصوم
امر يقع على الامساك ساعة وهو لا يمتد الى ساعة اخرى فذكر كلمة الى
تفيد ان يمتد الامساك الى الليل وفي بعض الصور يفيد معنى الاسقاط بان
يكون الصدر متناولا لما وراء الغاية فيذكر الغاية يسقط الحكم عما وراءه
الغاية فان افادت الامتداد اي افادت الى معنى الامتداد لابد ان تدخل الغاية في الحكم اي
حكم المغيا لعموم تناول الصدر وان افاد الاسقاط تدخل نظير الاول اي الامتداد
ما اذا قال اشتريت هذه الدار الى صفة الحائط لا يدخل الحائط في البيع

اذ اسم المكان يطلق على الاقل والاكثر فيكون الغاية لمد الحكم ونظير الثاني
بعتك بشرط الخيار الى ثلثة ايام يدخل اليوم الثالث في الحكم فاذا تدخل الغاية
في الحكم لان الغاية هيهنا حد الاسقاط فانه لو شرط الخيار وطلق بيثت الخيار
موسى الى يفسخ العقد فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها وبمثل هذا يمثل
الثاني لو حلف لا يكلم فلانا الى يشهر كان الشهر داخلا في الحكم وقد افاد فائدة
الاسقاط هيهنا لان قوله لا اكلمه يتناول الشهر وما فوقه فيكون ذكر الشهر
لاسقاط ما وراءه الشهر وفي هذين المثالين اشتباه لان هي كون الى للغاية
او تدخل على آخر غاية الى اليه الصدر الى على ما يلي في آخره لاشتهاء الخيار به
وههنا دخل على تمام المدة فلا يكون للغاية بل يكون للتوقيت والتاخير وعلى
هذا قدما الرافعي والكعب داخلان تحت حكم الغسل في قوله تعالى الى المرافق
والى الكعبين لان كلمة الى ههنا الاسقاط فانه لولاها لاستوعب الوضوء جميع
اليد الى على ان كلمة الى تفيد اسقاط ما وراءها الغاية اذا تناول صدرها
وراءها لانه لولاها الى لولا الغاية لاستوعب الوضوء اليد وضيفة اليدين
في الوضوء وهي الغسل لان اليد اسم للجارحة من رءوس الاصابع الى
المنكب فكان ذكر المرافق لاسقاط ما وراءها ولقائل ان يقول دخول الغا
ية فيما كان الصدر متناولا لما وراءها تحت المغياة معلوم بحجة من غير برهان
فان قوله ولهذا قلنا الركبة من العورة لان كلمة الى في قوله عليه السلام عورة الر

عورة الرجل ما تحت السرة الى الركبة تفيد فائدة الاسقاط فتدخل الر
كبة في الحكم اي لاجل ان الصدر اذا كان متناولا لما وراءها تدخل الغاية
تحت المغيا فتدخل الركبة في العورة لانها تحت السرة متناول ما وراءها
الركبة فكان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها هذا قوله وقد تفيد كلمة
الى تاخير الحكم الى الغاية اذا دخلت في الازمنة وهي التاخير التاجيل
وهو ان يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت
بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال كالبيع الى الشهر فانه تا
خير المطالبة الى مضي الشهر ولولا الغاية لكان المطالبة ثابتا في الحال ولهذا
قلنا اذا قال لامراته انت طالق الى الشهر ولا نية له ونوى التعجيز تطلق في
الحال ويلغو آخر الكلام لانه نوى حقيقة كلامه فاذا اراد ان يقع الطلاق
في الحال ويقضي بمضي الشهر لكن الطلاق لا يقبل التوقيت لانها لا يعتد وان نوى
التاخير لتاخر الوقوع الى مضي الشهر لان نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يقبل الا
ضافة بقوله انت طالق غدا والى يستعمل في التاخير كما يستعمل في التعقيب
فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى شهر واذا لم يكن له نية وقع
في الحال عند زفر وعندنا لا يقع الطلاق في الحال لان ذكر الشهر ههنا
لا يصلح لحد الحكم والا لاسقاط شرعا فتعذر العمل باشتهاء الغاية فيما الى ما
يحتمل كلمة الى وهو التاخير في الطلاق والطلاق يحتمل التاخير بالتعليق فيحمل

عليه احتراز عن الفاء كلامه وان نوى التخيير تعلق في الحال ويلغو آخر
كلامه فصل على الالزام واصله في اللغة للافادة وهي التفوق والتعالي و
هو قد يكون حسيا كما في قولهم زيد على السطح وقد يكون معنويا كما في قو
لهم فلان علي امير وفلان علي دين لان الدين يستحق ان يلزمه ولذا يقال
ركبه دين ولهذا اولان كلمة على للالزام وهو التعالي معنى قلنا ولو قال
افلان علي الف يحمل على الدين بخلاف ما لو قال عندي او معي او وضيعة لانه لم
يذكر كلمة الوجوب والالزام فلا يحمل على الدين بل على الحفظ والامانة
وعلى هذا قالوا في اسير الكبير اذا قال لرئيس الحصن امنوني على عشرة من
اهل الحصن ففعلنا فالعشرة سواء وخيار التعيين له ولو قال امنوني
وعشرة او فعشرة او ثم عشرة فكذا الكل وخيار التعيين للآمن اي على ان كلمة
على افادة التفوق والتعالي قلنا اذا قال له رئيس الحصن اي رئيسهم وامير
هم آمنوني على عشرة من اهل الحصن ففعلنا اي اعطيناه الامان فان العشرة
سوى رئيس الحصن امنين مع رئيس الحصن وخيار التعيين للعشرة اليه
لانه طلب امان نفسه على عشرة بكلمة على ليكون متعليا عليهم في ثبوت الامان
وذلك بان يكون له عليهم ولاية التعيين حتى لو قال آمنوني وعشرة او فعشرة
او ثم عشرة ففعلنا فخيار التعيين للآمن اي لمن اعطى الامان لانه عطف
امانهم على امان نفسه من غير ان يشترط لنفسه تعليا عليهم في امانهم

في امانهم فلا يكون له الخيار وقد يكون على في المعاوضات المحضة بمعنى
الباء مجازا حتى لو قال بعتك هذا على الف يكون بمعنى الباء لقيام دلالة
على المعاوضة لان ذكر الاثمان في البيع انما يكون للعوض عن المبيع وجه
المناسبة ان للزوم يناسب الالتصاق لان الشيء اذا لزم كان ملصقا قال
قلت امكن الحمل ههنا بحقيقة على لان الثمن في البيع كما يتولى
على الشيء ويتعالى عليه بجعله تحت تصرفه وبيعه عليه قلنا انما يتولى
عليه اذا تحقق المعاوضة بالالف وذلك والغرض انما جعل الالف عوضا
عن البيع فلا بد ان يحمل على بمعنى الباء فيفيد التعويض قوله وقد يكون
على بمعنى الشرط اذا تعذرت حقيقته وهي اللزوم لان اللزوم متحقق بين الشرط
والجزاء فيناسب ان يحمل معناه قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله
شيئا فان معناه بشرط ان لا يشركن بالله شيئا ما يقول بايعت على كذا
ولا شك انه يؤتى بمعنى الشرط ولهذا اي ولاجل انه على جاء بمعنى الشرط قال
ابو حنيفة له اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب
الالف لان كلمة على تفيد معنى الشرط فيكون الثلث شرط للزوم المال وقال ابو
يوسف ومحمد له يجب ثلث الالف كما لو قالت طلقني ثلاثا بالالف لان الطلاق
على المال معاوضة من جانب المرأة والمال يجب عليها عوضا عن الطلاق
ويحمل على بمعنى الباء وقال ابو حنيفة انه ليس بين الطلاق وبين المال

مقابلة ليفيد معاوضة بل بينهما معاقبة لان الطلاق يجب اولا ثم يجب
المال لا ان يجب المال اولا ثم يقع الطلاق وهذا معنى الشرط والجزاء لا معنى
المعاوضة لان العوض يجب مقابلا للمعوض معاوضة ترتيب تحقيقا للمقابلة
ويحمل على الشرط فيكون الثلث شرطا للزوم المال فاذا طلقها واحدة
لم يوجد الشرط فلم يلزم المال وفيه اشتباه وهو ان كلمة على اذا دخلت على الما
ل لا على الطلاق فيكون المال شرطا لوقوع الثلث لا ان يكون الثلث شرطا
للزوم المال قلت لما كان الكلام مقيدا جعل دخولها على المال كدخولها
على الطلاق فصار كلمة في للظرف يعني ما دخل كلمة في ظرف وعاء لها
قبلها كقولك زيد في الدار والدراهم في الكيس والخروج في يوم كذا او
اما قولهم زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك فعلى معنى ان العلم محل النظر
وتاهله وعلى هذا لان لما جعل الحاجة ظرفا نفسه صار كانها اشتملت
عليه لغلبتها على قلبه ووهمه وباعتبار هذا الاصل وهو ان كلمة في للظرف
قال اصحابنا اذا قال غصبت ثوبا في منديل وثمر في قوصرة لزماه جميعا
اي الثوب مع المنديل والثمر مع قوصرة لان معناه غصب مضمر وعاء في ظرف ولا
يتحقق ذلك الا بغصب كلاهما والقوصرة هو وعاء التمر ثم هذه الكلمة
يستعمل في الزمان والمكان والفعل اما اذا استعملت في الزمان بان يقول انت طا
لق غدا او في غد فقد قال ابو يوسف له ان يحمله على ما ينوي في ذلك حتى فيما

حتى فيما اذا ظهرا وهما حي لو قال انت طالق في غد كان بمنزلة قوله انت
طالق غدا فيقع الطلاق كما طلع الفجر في الصورتين جميعا وهب ابو
حنيفة ان انها اذا حذفت فيقع الطلاق كما طلع الفجر واذا ظهرت كان
المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد على سبيل الابهام فلو لا وجود النية
يقع الطلاق بادنى الجزء لعدم المزاحم ولو نوى آخر النهار صحت نيته
وشاهد ذلك في قول الرجل ان صمت الشهر فانت كذا فانه يقع على صوم الشهر
ولو قال ان صمت في الشهر فانت كذا يقع ذلك على الامساك ساعة في الشهر
وهما استويا عندهما لان قوله في احد فعلي حرف الجر اقتصارا فصار كانا
لصح بنى في الحكم والفرق لابي حنيفة ان كلمة في اذا حذفت اتصل الطلاق
بالغد بلا واسطة فيقتضي ايجاب الغد ان امكن لانه حينئذ مفعول به
لمفعول به من حيث انه صار مفعولا بالفعل بطريق وقوعه عليه فيكون الطلاق
مضافا الى جميع الغد فيكون جميع الغد موقعا للطلاق وهو يقتضي ايجاب
الغد فلا بد من ان يقع في اول الغد ليسوغ ايقاع الطلاق جميع الغد فاذا نوى
آخر النهار فقد نوى غير موجب كلامه فيما هو تخفيف عليه فلا يصدق
قضاء للتهمة ويصدق ديانة لانه يحتمل كلامه واذا ظهرت كلمة في تخلص
بها ما دخلت عليه للظرفية وظرف الطلاق اما ان يكون جزءا من الغد وذلك
لا يقتضي الايجاب فكان المراد وقوع الطلاق في جزء من الغد مبهم فاذا نوى

فقد عين احد محتملات الكلام من غير قرينة لوجب ولو لم ينو يقع
بان دخول الجزء لابد داخل تحت مطلق الجزء فاول الجزء موجود لا محا
حكم له لانه موجود وغيره معدوم فلا يزاحم قوله وامابي المكان فمثل له
قوله انت طالق في الدار او في مكة يكون ذلك طلاقا في الاطلاق في جميع
الاماكن اي الطلاق اذا اضيف الى المكان يقع الطلاق في الحال لان المكان لا يصلح
ظرفا للطلاق اذ الوقوع للشيء يقتضي ان يكون الموصوف به موجودا وما كان موصوفا للشيء لا بد
ان يكون صالحا للتخصيص والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بحال لانه اذا او
قع في مكان من الاماكن وقع في الاماكن كلها لوجودها في الحال بخلاف قوله
متى فانه اذا وقع الطلاق في زمان لا يقع الطلاق في الازمنة كلها لعدم
وجودها بكلها في الحال وقوله وباعتبار معنى الظرفية قلنا اذا حلف على
فعل واضاف الى زمان او مكان فان كان الفعل مما يتم بالفاعل يشترط كون
الفاعل في ذلك الزمان والمكان وان كان الفعل مما يتحقق بالمحل يشترط الحنث
كون المحل في ذلك الزمان اي في المكان لان الفعل انما يتحقق باثره والمشي في
المحل قال المحبوبي في الجامع الكبير ان قال ان مشيت في المسجد فكذا فمشى
وهو في المسجد والمشي خارج المسجد يحنث ولو كان المشي في خارج المسجد
والمشي في المسجد لا يحنث ولو قال ان طرحك او شجرك في المسجد فكذا يشترط
الحنث كون المضروب في المسجد ولا يشترط كون الضارب والشاتم في المسجد لان الا

* قوله ما يعم الظرفية الخ

لان الافعال انما تعرف باثارها اي بظهور اثارها في محلها حتى يختلف
اسماءها باختلاف اثارها فان من ارسل حشبة من الاعلى على غيره
فان اثره في الايلام يسمى ضربا وان اثره في الجرح يسمى جرحا وان اثره في ازهاق
الروح يسمى قتلا ولما اختلف الفعل باختلاف الاثر علمنا ان اسم الفعل انما
يثبت باعتبار ما يثبت به الفعل اي المكان في حقه ولهذا اخرج
الحكم الجواب عما قيل ان هذه الافعال انما تتم بالفاعل والمفعول فيجب بان يتم
المكان المشروط في حقهما لان اسم الفعل انما يثبت بمعنى اختص بالمفعول لما
ذكرنا ولو قال ان قتلتك في يوم الخميس فكذا فجرحه قبل يوم الخميس و
مات يوم الخميس حنث قلنا لو جرح يوم الخميس ومات يوم الجمعة لا
يحنث لان الفعل انما يصير قتلا عند زهوق الروح الا ترى
انه قبل زهوق الروح يسمى جرحا وبعد زهوق الروح يسمى قتلا فيراعى زمان
زهوق الروح ولم يوجد زهوق الروح في يوم الخميس فلم يوجد شرط
الحنث وهو القتل فيه فان قيل لو كان ضربه يوم الاربعاء ثم حلف يوم
خميس وقال ان قتلتك فعبدي حر فمات المضروب يوم الجمعة لا يحنث
وان وجد زهوق الروح في الجمعة قلت لان الايمان انما شرعت
للامتناع عن الفعل في المستقبل وليس في وسع الحالف الامتناع من وقوع
الفعل المعلق بالحلف عليه قبل عقد اليمين فلا يكون التعليق السابق على الحلف

داخلا في يميل قوله ولو دخلت كلمة في في الفعل تفيد معنى الشرط قال
تحلف له اذا قال انت طالق في دخولك الدار فهو بمعنى الشرط فلا يقع الطلاق
قبل دخول الدار ولو قال انت طالق في حيضك ان كانت هي في الحيض وقع
الطلاق في الحال والا يتعلق الطلاق بالحيض ولو قال انت طالق في مجيء
حيضك لا تطلق حتى تحيض بعده وفي الجامع الكبير اذا قال انت طالق في
مجيء يوم لم تطلق حتى طلع الفجر ولو قال في مضي يوم ان كان ذلك في الليل او
قع الطلاق عند غروب الشمس من الغد لوجود الشرط وان كان في اليوم تطلق
حين تجيء من الغد تلك الساعة لان الفعل كالدخول والخروج لا يصلح ظرفا
للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لا تعرض زمانين والظرف محل للمظروف
وفي ما لا يبقى زمانين لا يكون محلا للشيء فاذا تعذر الحقيقة وهو الظرفية حمل
على الشرط مجازا لما ان بين الظرف والمظروف مقارنة كما بين الشرط والمشروط
وكذلك الحيض فعل المرأة يقال حاضت المرأة وكذا المجيء فعل وانما
انما يوجد بطلوع الشمس بعد هذا الغد واما في مضي اليوم اذا مضى جميع
ساعات اليوم انما يكون عند غروب الشمس اذا كان ذلك في الليل وعند مجيء
تلك الساعة التي وجد الكلام فيها اذا كان الكلام في يوم قوله
وفي الزيادات لو قال انت طالق في مشيئة الله تعالى او في ارادة الله تعالى كان
ذلك بمعنى الشرط حتى لا تطلق لانه لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى كان ذ

كان ذلك الطلاق الايجاب فان قلت قوله انت طالق في علم الله تعالى يقع الطلاق
في الحال مع ان العلم مثل الارادة في كونهما لا يصلحان ظرفا وانهما فعلان
قلت ان العلم يتحمل بمعنى المعلوم يقال اللهم اغفر علمك فينا فيراد به معلوم
ملك وه يقال علم ابي حنيفة اي معلوم واذا كان بمعنى المعلوم يستحيل ان
يجعل بمعنى الشرط لان الشرط ما يكون على خطر الوجود ومعلوم الله تعالى محقق
الحال واذا كان كذلك كان الطلاق واقعا في الحال لان جعل معلوم الله تعالى
ظرفا للطلاق انما يكون الطلاق في معلوم اذا كان واقعا لانه لو لم يكن واقعا
كان مدرجا في معلوم بخلاف مشيئة الله تعالى لانه مشيئة ليس بمحقق حتما وتحقيقا
لان الله تعالى يوصف بالمشيئة وبضدها ولا يوصف بضد العلم فكان العلم
محققا للحال والمشيئة لا يلزم ان يكون موجودة حتما كذا قالوا لكن في
هذه الفرق اشكال وهو ان حقيقة العلم هو الظهور والمتحمل في معنى المعلوم
في بعض المواقع لا يستلزم دليلا على ترك الحقيقة في غيرها وقولهم انما
يكون الطلاق في معلوم الله تعالى اذا كان واقعا عليها قيل عليه فلا نسلم ان وقوع
الطلاق في معلوم الله تعالى يعدم وجوده على انا انما نكون مرادا لله تعالى اذا كا
ن موجودا ويرد عليه ايضا انا اذا قلنا في قدرة الله تعالى لم يقع وقد يستعمل
القدرة بمعنى المقدور اذ يقال من استعظم شيأ هذه القدرة الله تعالى و
جيب عنه بان المراد اثر قدرة الله تعالى لانه قد يقام المضاف مقام ا

لضاف في مثله كما يتحقق في القدرة اذ القدرة من المؤثرات بخلاف العلم فيه

اشكال ان يكون مقدورا لله تعالى والمقدرة لا تتعلق بالقدرة فصار كما

حرف الباء للالصاق في وضع اللغة ولهذا تصحب الاثمان نحو مررت بزيد اي

التصق مروري بزيد وانما تعرض بوضع اللغة لاثبات اصل معنى الباء و

ذلك لشدة نزاع الخصومة في هذه الكلمة ولهذا اختلفت المذاهب في

مسئلة المسح ثم ايد انها للالصاق باستعمالها الشائع الكثير وهو دخولها

في الاثمان فانها لا يحتمل فيها غير معنى الالصاق وذا دليل المعنى بيانا وتو

ضيحا بقوله وتحقيق هذا ان البيع اصل والثمن شرط فيه اي التحقيق ان الباء

للالصاق في اذا البيع اصل في البيع والثمن شرط تابع له ولهذا البيع قبل هلاك

المبيع بلا قبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن اي وان البيع اصل

الثمن شرط فهلاك المبيع قبل القبض يوجب ارتفاع البيع دون هلاك الثمن

لان زوال التبع لا يوجب زوال المتبوع فان قلت زوال الشرط ايضا يوجب

زوال المشروط كزوال الطهارة يوجب زوال الطهر بقاء وابتداء فينبغي

ان لا يبقى البيع بهلاك الثمن قلت هذا السؤال لا مناسبة له بهذا المقام فا

فهما اشرنا اليه الاصل واذا ثبت هذا اي ان البيع اصل والثمن شرط تابع له

فنقول ان يكون التبع ملصقا بالاصل لا ان يكون الاصل ملصقا بالتبع فاذا دخل

حرف الباء في البدل في باب البيع دل ذلك على ان المبيع ملصقا بالاصل فلا

فلا يكون مبيعا فيكون ثمنا ولقائل ان يقول لما كان الملصق تبعا والملصق به

اصلا كان الثمن اصلا لان الباء يدخل على ما ذكرنا على ان الثمن وهو الملصق به الا

يرى انه قولك مررت بزيد معناه التصق مروري بزيد وذكر في ظهيرية من

النسخ الاصول انما دخل على الباء فهو ملصق به وطرف الآخر هو الملصق في قو

لك كتبت بالقلم معناه التصق الكتابة بالقلم والجواب عنه ان لما كان المقصود

الفعل بالاسم دون عكسه اذ المقصود من قولك كتبت بالقلم و

بالفعل من خن

ثبت بالقلم وقطعت بالسكين وضربت بالسيف ونحوها الصاق هذه

بالفعل من جل

الافعال بهذه الاشياء دون العكس كان الملصق به اصلا والملصق تبعا

بمنزلة الآلة للشيء ولهذا وجب الباء في الاثمان لان الثمن ليس بمقصود في

البيع بمنزلة الآلة الشيء وعلى هذا قلنا اذا قال بعت منك هذا العبد بكر

من الحنطة ووصفها يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يجوز لان له ان يسلم قبل ا

القبض ولو قال بعت منك كر من الحنطة ووصفها بهذا العبد يكون

العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما ولا يصح العقد الا موجلا قال عليه السلام

اذا قال لعبده ان اخبرتني بقدوم فلان فانت حر فذلك على الخبر الصادق

ليكون الخبر ملصقا بالقدوم فلو كان اخبره كاذبا لا يعتق ولو قال ان اخبر

تني انه ان قدم فانت حر فلذلك على المطلق الخبر فلو اخبره كاذبا عتق

الا ترى ان كلما دخل عليه الباء يكون ثمنا فلما كان البدلان في البيع

وكلا هما يصح بيعا وثمنا كما طرد في دخل الباء عليه وهما بيع فاذا دخل الباء في
الكر في قوله بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون الكر ثمنا ويجوز الاستبدال
بالكر قبل القبض لان ثمنا والاستبدال بالثمان قبل القبض جوز بعضهم ان اشتري
البائع بالثمن الذي في يد المشتري شيأ آخر يجوز هذا البيع اي البيع الثاني كالاول واذا دخل الباء في العبد بان قال بعت منك كر من الحنطة بهذا العبد يكون
العبد ثمنا والكر مبيعا ويكون العقد سلما لان الكر خير معين فيكون دينا ثابتا
في ذمته والبيع اذا كان دينا لا يكون بيع الا سلما ولهذا يعتبر فيه شرائط
السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال بالكر قبل
القبض قوله فان قلت على اخبر الصادق لان حرف الباء للالصاق فيقتضي خبرا
ملصقا بالقدوم والصاق الخبر بالقدوم لا يتصور قبل وجوده فيخالف ما
لو قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فانه معناه مجرد الاخبار بالقدوم وهو لا يكلم
بانه قدم على الاطلاق صادقا كان او كاذبا وليس فيه حرف الباء يقتضي الصاق
الخبر بالقدوم فان قلت كيف هذا الفرق بقول الرجل لامراته ان كنت
تحبيني بقلبك فانت كذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان
المحبة لم يلتصق بقلبها قلت ان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان
الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فان القدوم امر محسوس فافاده لا
لصاق بخلاف ما ورد ايضا على قول ان اعلمتني بقدوم فلان فكذا وقوله ان اعلمتني

على شيء انه قدم انه يختص بالصدق في الصورتين مع ان الباء للالصاق قلت
بان الاعلام [illegible] والباطل لا يسمى علما فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما
قال قصة الخضر عليه السلام مع موسى صلوة الله على نبينا وعليهم
فان قلت الاخبار الاعلام قال الله تعالى وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا اي
علما الايري ان الخبر من اسماء الله تعالى بمعنى العلم بالاسرار قلت الحقيقة
ما ذكرت لكن الخبر قد استعمل في العرف فيما لا يصح دليلا على المعرفة فصار تطلق
على الصحة والكذب الايري انه يقال هذا خبر كذب وزور ولا يقال ذلك في
العلم فافترقا كما قالوا قوله ولو قال لامراته ان خرجت من الدار الا باذني
فانت طالق يحتاج الى الاذن كل مرة اذ المستثنى خروج ملصقا بالاذن فلو خرج
حتى لو ان تاب بدون الاذن طلقت ولو قال ان خرجت من الدار الا ان
اذن لك فذلك على الاذن مرة حتى لو خرجت مرة اخرى بدون الاذن لا تطلق
وفي الزيادات اذا قال انت طالق بمشيئة الله تعالى او بارادة الله تعالى او بحكم
الله تعالى لم تطلق والفرق ان هذه حروف الباء يقتضي ان يكون المشيئة للخروج
الملصق بالاذن فكل خروج غير ملصق بالاذن يكون داخلا تحت قوله الا ان خر
جت وهو عام لانه يتناول المصدر اللغوي وهو نكرة في موضع النفي فيعم كل
خروج الا خروجا ملصقا بالاذن بخلاف قوله الا ان اذن لك لانه خبر مفرد لانه
يحتمل الصدق فلا يقتضي تحقق ما اخبر به فكان الخروج المقدر في قوله الا باذني
تلك مشيئة بنفسه منقطع عن الاول لانه خلاف الجنس الاول وكلمة الا في

جواب سؤال وهو ان خروج فعل وهو عام لانه يتناول الاقتضاء والاعموم

المنقطع غير مجراة على ظاهرها بل يبقى حيا ولكن كما تقرر في المتن
المنقطع في مثل قوله الا ان تفعلوا خيرا ان تقطع قلو لهم فان قلت ان
يشكل بقوله فلا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فان تكرار الاذن
كان شرطا في كل مرة قلت حقيقة هذا الكلام هو ما ذكرنا الا ان الحقيقة
تركت في النص بدلالة قوله لكن اذا دعيتم فادخلوا ذلك كان يؤذن النبي لهم وذلك بتقدير
يرجع قال الجرجاني الاذن قوله بمشيئة الله تعالى وذلك لان الصالح ا
لطلاق بمشيئة الله تعالى لا يتحقق بدون وجود مشيئة الله تعالى وصار كانه
قال ان شاء الله تعالى وقد سبق امره فصل في وجوه البيان فان بيان على
سبعة انواع بيان التقرير وبيان التفسير وبيان تغيير وبيان ضرورة وبيان
حال وبيان عطف وبيان تبديل اقول في وجوه البيان اعلم ان ما ذكرنا من ا
لكتاب الى هاهنا من بحث الخاص والعام الى آخر الاقسام ومن بحث الامر ا
لنهي ومن بحث حروف المعاني كلها من مباحث كتاب الله تعالى وفصل وجوه
البيان ايضا من مباحث وان البيان لغة الاظهار وقد يستعمل في الظهور وهو قد
يكون بالفعل وقد يكون بالقول ثم كون كل سبعة انواع بالاستقراء على التقرير
والا فالتقسيم لا يأبى الزيادة قوله بيان تقرير اي بيان هو تقرير وكذا بيان
التفسير وبيان التغيير وبيان التبديل من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة على
تأويل اضافة العام الى الخاص واما بيان الضرورة وبيان الحال وبيان

وبيان العطف فاما بمعنى اللام واما بمعنى من لان البيان متحد وحاصل من هذه
الاشياء قوله اما الاول فهو ان يكون معنى اللفظ ظاهرا لكنه يحتمل غيره تبين
المراد بما هو ظاهر فيقرر حكم الظاهر بيانا اي بيان التقرير وهو تاكيد
الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص وتوضيح كل حقيقة واقع على
معناه الحقيقي وكل عام جار على عمومه عند الاطلاق لكن كل واحد منها يحتمل
مع ذلك تاويل المجاز والخصوص احتمالا بعيدا بحيث يكون المراد منهما وهو معنى
الحقيقي والعموم شاملا لكن يتوهم مع ذلك ان يراد به المجاز والخصوص فاذا
اكد الحقيقي بما يقطع احتمال المجاز والعام بما يقطع احتمال الخصوص كان
بيانا هو تقرير اذ المراد هو الظاهر اي المعنى الحقيقي في الحقيقة والشمول
في العام مثال الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان طيران الحقيقي
بالجناح ولكنه يحتمل ان يراد به الطيران كالمجاز اذ يقال فلان يطير فرحا
قد رفع صدر الاحتمال اذا اكد بقوله تعالى يطير بجناحيه ومثال العام قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون والملائكة جمع عام واحتمل الخصوص بان يراد
به بعضهم فيقطع هذا الاحتمال بقوله تعالى كلهم اجمعون ومثاله اذا قال لفلان
علي الف درهم بقفيز البلد او الوزن نقد البلد فانه يكون بيانا تقريريا لان
المطلق كان صحيحا لا على نقد البلد مع احتمال ارادة الغير فاذا بين فقد قرر
حكم الظاهر بيانا وكذا الوكيل بقبض عندي الوديعة فان كلمة عندي

كانت باطلاقها تفيد الامانة مع احتمال ارادة الغير فاذا قال وديعة فق
قرر حكم الظاهر بيانا اي في الكلام الشرعية قوله لان المطلق اي مطلق
القفيز ومطلق الالف كان محمولا على قفيز البلد ونقد البلد لان المطلق ينصرف
الى المتعارف والمتعارف قفيز البلد ونقد البلد فهذا حقيقة العرفية ولكن
مع ذلك يحتمل ارادة الغير بان يراد قفيز البلد آخر ونقد آخر فاذا بين ذ
لك بقوله قفيز البلد وبقوله نقود البلد كان بيانا لتقرير الكلام على ظا
هره المراد وكذا المثال الثاني لان كلمة عندي للحفظ تفيد الحفظ والامانة
فبقوله وديعة قرر ذلك **فصل** في بيان التغير هو ما يكون اللفظ
غير المكشوف المراد بان كان مجملا فكشفه بيانه كما اذا قال لفلان على شي
ثم فسر الشيء بثوب او قال عشرة وسكت ثم فسر الشيء بقوله قال درهم
ثم فسرها بعشرة فقد وحكم هذين النوعين من البيان ان يكون موصولا
ومفصولا كقوله غير المكشوف المراد بان كان مجملا او مشتركا كقوله وحكم هذ
ين النوعين اي بيان التقرير وبيان التغيير ان يكون موصولا ومفصولا الا قوله
تعالى ثم ان علينا بيانه ثم ان للزاهي والمراد بيان القراءة لتقدم ذكره و
فيه المجمل والمفسر فيتصور فيه كل فيجيء بيان الكل منفصلا وقال بعضهم
المتقدمين لا يصح بيان المجمل منفصلا لانه لا يمكن العمل بالخطاب بدون
البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف ما ليس في وسعه وهو مردود

وهو مردود **قلت** انما يلزم العمل بعد البيان فاما قبل البيان فيجب اعتقاد
حقيقة المراد وعلى هذا مسائل اذا قال لامراته انت طالق ان شاء الله او قال لفلان على الف الا
درهما متصلا او منفصلا **فصل** في بيان التغير واما بيان التغيير فهو ان يتغير بيانه عن كلامه و
نظيره التعليق بالشرط والاستثناء فقوله عن كلامه وذلك بان يصير اللفظ عن
ظاهر معناه وهو موجب الحقيقي الى بعض محتملات البعيد كالمجاز في الحقيقة
والخصوص في العام وانما سمي بيان التغيير لانه من حيث ان بين ان المراد يحتمله
اللفظ كان بيانا ومن حيث انه يصير اللفظ عن موجب الظاهر كان تغييرا لموجبه
وقوله اي نظير بيان التغيير التعليق بالشرط مثل قوله انت حر ان دخلت الدار فا
ن قوله انت حر يقتضي نزول العتق في الحال لان الايجاب علة لثبوت موجبه
والمعلول لا يتخلف عن علته وليوجد ان قليلا فاذا ذكر الشرط لا يبقى في الحال و
تاخر موجبه الى زمان وجود الشرط فكان هو تغيير الموجب بطريق البيان و
كذا الاستثناء فان قوله لفلان علي الف موجبه وجوب الالف تماما وبقوله الا مائة
تغير بعضه فكان الا الخ البيان بعض طرفه وقد اختلفوا فيه فقال اصحابنا
المعلق بالشرط سبب عند وجود الشرط لا قبله وقال الشافعي المعلق سبب في ا
لحال الا ان عدم الشرط مانع من الحكم وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا قال لا
جنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد الغير ان ملكتك فانت حر ثم

التعليق باطلا عنده لان حكم التعليق انعقاد صدر الكلام علة والطلاق
والعتاق يصير تاما لم يتعقد علة لعدم اضافته الى المحل فانه عند صيرورة الطلاق
سببا بالاجماع ولم يوجد في بطل حكم التعليق فلا يصح التعليق وعندنا كان
التعليق صحيحا حتى لو تزوجها يقع الطلاق لان الكلام انما ينعقد علة عند وجود الشرط
والملك ثابت عند وجود الشرط فيصح التعليق للاضافة الى المحل عند صيرورة علة
قوله وقد اختلفوا الفقهاء في الفصلين اي في التعليق والاستثناء اما في التعليق فقد
قالوا المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط كالطلاق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
فانت طالق بعدوم قبل دخول الدار وهذا بالاتفاق لكنهم اختلفوا في ان عدم المعلق هو
العدم الاصلي الذي كان قبل وجود التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط كما هو مذهبنا
والعدم العارضي الذي يضاف الى عدم الشرط كما هو مذهب الشافعي له
وهذا الاختلاف بناء على اختلافهما في آخر وهو ان المعلق بالشرط اي الايجاب هو
قوله انت حر عند وجود الشرط اي موجبا لوقوع العتق لانه لو كان الشرط لو
وقع العتق الا ان التعليق منع وجود الحكم وتلخيصه ان وجود الشرط كان
عدم الحكم مضافا الى عدم الشرط وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا موجبا الحكم
لان التعليق يمنع عن انعقاد الايجاب سببا فكان قوله انت حر خبرا وجود قبل وجود الشرط وانما يصير سببا عند وجود الشرط فكان عدم الحكم بناء على عدم الاهل الذي كان قبل التعليق لا بسبب تقدم الشرط لانه لو كان الشرط داخلا في الايجاب كان

كان الشرط في منع العلة من الانعقاد من غير تعرض للحكم وهذا لان انعقاد كلام
يرمن باعتبار صدوره من اهله في محله فاذا لم يصل الى المحل لم يصر سببا كما اذا
ضيف الى غير محله بان كان بهيمة او ميتة والشافعي له اعتبر دخول في الحكم دون
السبب فيقع الطلاق وجبا الحكم لان التعليق بالشرط مانع بنفوذه فكان عدمه مؤثرا
في اعدام قوله وهذا معنى قلنا شرط صحة التعليق لوقوعه في صورة عدم الملك ان
يكون التعليق مضافا الى الملك او الى سبب الملك حتى لو قال للاجنبية ان دخلت الدار
فانت طالق ثم تزوجها فوجد الشرط لا يقع الطلاق هذا المسئلة تفريع هذا الاصل
المختلف وهو ان المعلق لما كان سببا في الحال عنده لابد لانعقاده من المحل فاذا علق
الطلاق في حق الاجنبية بالشرط والعتق في حق عبد الغير كان التعليق باطلا سواء علق
بشرط الملك او بغيره لانتفاء المحل وعندنا لما لم يكن المعلق سببا قبل وجود الشرط
لم يكن المحل شرطا لصحة التعليق لكنه لما كان بحيث انه يكون سببا عند وجود الشرط
شرطنا ان يكون التعليق بالملك مثل ان قال لعبد غيره ان ملكتك فانت حر او
بسبب الملك كالهبة والشراء بان قال لامة الغير ان اشتريتك فانت حرة
او الى الاجنبية ان تزوجتك فانت طالق وانما شرطنا ذلك ليوجد المحل عند
صيرورته سببا فصح كونه سببا قوله وكذلك طول الحرة يمنع جواز نكاح الامة
عنده لان الكتاب علق نكاح الامة بعدم الطول فعنده وجود الطول كان
الشرط عدمه وعدم الشرط مانع من الحكم فلا يجوز وكذلك قال الشافعي له لا

نفقة للمبتوتة الا اذا كانت حاملا لان الكتاب علق الانفاق بالحمل بقوله تعالى وان
كن اولات حمل فانفقوا عليهن فحذر عدم الحمل كان الشرط عدمها وعدم الربط
مانع من الحكم عنده وعندنا لما لم يكن عدم الشرط مانعا من الحكم جاز ان يثبت
الحكم بدليل فجوز النكاح الامة وتجب الانفاق بالنص وان مثلا يتفرع ا
لمسئلة السابقة على الاصل المختلف يتفرع عليه مسئلة طول الحرة اي القدرة على
نكاح الحرة يمنع جواز نكاح الامة لعدم الطول حيث قال الله تعالى ومن لم
يستطع منكم ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات
اي من لم يقدر منكم على نكاح الحرة فلينكح من الاماء وكذلك قال الشافعي له
لا نفقة للمبتوتة اي المطلقة طلاقا بائنا والبت هو القطع وعندنا لما لم يكن
عدم الشرط مانعا من الحكم كان عدم الحكم قبل الشرط بالاولى لعدم الاصل فلم يكن
هذا النص اي نص التعليق نافيا لجواز النكاح الامة بدون الشرط غاية الامر ان
يثبت هذا الحكم بهذا النص فجاز ان يثبت بدليل آخر من النص او غيره
فجوز نكاح الامة ويجب الانفاق بالنص ملا في المسئلتين واما في نكاح الامة
فبقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
واما في الانفاق فبقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف وفي قوله
تعالى وانفقوا عليهن قيل علق كيفية العمل بالعمومات وحمل المطلق على المقيد
بالشرط واجب قلت لا نسلم ان هذا مطلق وذلك مقيد فان الحمل ا وهو مراد
من المطلق كالزانية في
ونحو ذلك

فالصحيح ان الاصطلاح ثم يرد على هذا الاصل وصار التعليق بالشرط ليس سببا في الحال
والتنجيز سببا عند وجود الشرط اعترضات الاول ان البيع بشرط الخيار سبب
في الحال ولهذا يثبت الملك في المبيع اذا زال الخيار من وقت البيع مع ان الشرط
داخل على الايجاب البيع والثاني ان الايجاب المعلق لو كان كالانشاء عند وجود
الشرط في الاهلية زمان وجود الشرط ولم يثبت بدليل انا لعلق اذا علق
طلاق زوجته او اعتق عبده بدخول الدار ثم وجد الشرط وهو مجنون انه
يقع الطلاق والعتاق مع عدم الاهلية والثالث انه اذا قال لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امراتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى
طلقت ولا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد
الجواب عن الاول ان البيع لا يحتمل الخطر لانه تمليك وتعليق بالشرط والا خطار
في هذا القسم وان حرام الا انه جوز شرط الخيار بخلاف القياس لخبر ورد فيه
الذي خصوصا في حق من لا بصارة له في حق المعاملات كتجويز اكل الميتة حالة المخمصة
وما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها والضرورة ترتفع بدخول الشرط على الحكم
دون السبب وكان السبب منعقدا في الحال وبتاء خر حكمه وبه تحصل المقصود وهو
نظير في البيع اي مدة الخيار ولو كان داخلا على السبب يتعلق الحكم والسبب محال
بصورة اذ قد تنتهي ورقة فلا يصار اليه بلا ضرورة وعن الثاني ان الشرط
الاهلية للايجاب ليصير الايجاب كلاما لانه لا كلام بدون القصد والاختيار وا

الجنون يخلاف لان كلام المجنون بمنزلة اصوات الطيور والحيوانات وهذا لا يحل
حين صدر هذا كلاما لوجود الاهلية لكن لم تتوقف كونه سببا على وجود الشرط ولا
يتوقف ذلك على وجود الشرط واليه اشار الاطلاق الخانية يثبت هبة المشاع فيما
قسم عند ثبوت الاهلية اتفاقا شرطت لا عند القسمة والاصح ان الصبي والمجنون
اذا ملك قريبه يعتق عليه لكونه ثابتا من غير قصده ملكه وعن الثالث بان عرف
بدلالة الحال الا ترى ان قول القائل لعبده ان طلقت فلانة فانت حر لم يقع
الا بعد تطليقها بعد الدخول بها لان الحال يدل على ان غرضه من التطليق وقد
لم يحصل ما يقدر على الامتناع ونزول العتق سابقا عليها لا يقدر على الامتناع عنه فلا يكون
هذا اذا حلف تحت اليمين كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبده حر ثم مات المجروح عن جرحه لا يعتق العبد وان صار المجروح قتيلا بعد اليمين قوله ومن تابع صنفا
نوع ترتب الحكم على اسم موصوف باسم صنفه فاد بهذا ان تعليق الحكم بذكر
الوصف عند او من تتابع تعليق الحكم بالشرط ترتب الحكم على اسم الموصوف وما
كان من تتابع كالذي الوصف فيه يلغو الحكم به كما في الشرط بيانه اذا قال انت
طالق واكتفى فانه يلحقه قوله انت طالق اذ كتبه فاذا كان يلغو الشرط كان الاختلاف
في تعليق اختلافا في الوصف وعلى هذا قال لا يجوز نكاح الامة الكتابية لان النص ترتب
الحكم على امة موصوفة بقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فتقيد بالمؤمنة فيرتفع
الحكم عند عدم الوصف فلا يجوز نكاح الامة الكتابية اي على ان الوصف كالشرط وقالت
فعلم ان عدم الوصف يوجب عدم الحكم كوصف الايمان في الامة يوجب انتفاء

انتفاء جواز النكاح كقوله تعالى وان لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات وعند تا عدم الايمان لا يوجب
بطلان نكاحهن كما ان عدم الشرط لا يوجب عدم المشروط فقلنا يثبت
بهذا النص جواز نكاح الامة المؤمنات واما نكاح فتيات الكافرة فلا يثبت
لي له بالنفي والاثبات فيثبت جواز نكاحها بالعمومات الواردة في جواز
نكاح النساء ويدعي هذا الاصل احد احتمالي الاول انه قال اصحابنا انه امة
ثبت ثلاث اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان النسب من بعده
لا يثبت فجعل تخصيص بوصف الاكبر نفي النسب من بعده ولو لم يخصص بوصف
الاكبر يثبت نسبهما لانهما ولدا ام ولده والثاني انه اذا قال شهود الميراث
لا نعلم له وارثا في مكان كذا قال ابو يوسف له ومحمد لا تقبل هذه الشهادة
ويجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره والجواب عن الاول ان التزام النسب ورد
عوته عن ظهور دليله فرضا شرعا والتخصيص بوصف الاكبر يكون سكوتا عن
الآخرين فلو كان نسبهما ثابتا لما سكت عنهما فكان نفي هما ثابت بسكوته في
موضع الحاجة الى البيان لا ان التخصيص بوصف الاكبرية له الا ترى ان له ان يقول
لي الاكبر او سماه باسمه العلم فقال هذا ولدي او فلان ولدي لا يثبت النسب الا
خر ايضا مع ان التخصيص بالتعيين او باسم العلم لا يوجب النفي من غير مشا
زاعه والمسمى بالاتفاق بين العلماء وعن الثاني ان التقييد بمكان كذا يوجب

الشهادة والشهرة وبالشهرة ترد الشهادة ومن صور بيان التغيير الاستثناء نصب
المحاباة لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد شئ اي بعد الاستثناء كانه لم يتكلم
الا بما بقي وهذا شافعي له صدر الكلام ينعقد علة لوجوبه الكل الا ان استثناء
البعض يمنع من العمل بالبعض بمنزلة عدم الشرط في باب التعليق فلا يعد
سببا في الحال الا ان الشرط يمنع عن العمل به وثبوت الحكم وبظهر اثره الا فتا
فسر في التخيير في قوله لفلان علي الف الا مائة فان صار عندنا تقديره لفلان علي
تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في صحة لزوم المائة وعندهم تقديره الف الا
المائة فانها ليست علي فاصدره يوجب الالف ثم عاد وقرر المائة يعارضه
في المدة قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
فهذا شافعي له صدر الكلام علة لحرمة بيع الطعام بالطعام علي الاطلاق
اي في القليل والكثير وخرج من هذه الجملة صورة المساوات بالاستثناء فبقي الباقي
تحت حكم الصدر وتبين بهذا حرمة بيع حفنة من الطعام بحفنتين من جنسه
بيع الحفنة لا تدخل تحت حكم النص وهذا لان المراد من الحديث تقدير
بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه كيلا يؤدي الى نهي
العاجز فحينئذ لا يدخل تحت المعيار المنوي كان خارجا من قضية الحديث فان
معناه لا تبيع الطعام بجنسه حال كونه حالا في حال المساوات فاذا تساوي البدلان في الصفة
فاذا خرج صورة المساوات بقي الباقي اي غير صورة المساوات قليلا كان او كثيرا تحت

تحت صدر الكلام اي تحت حكم النهي ويتفرع على هذا حرمة بيع الحفنة بحفنتين
لعدم المساوات وتبين ايضا ان بيع الحفنة لا يدخل تحت حكم النص وهذا لان النهي
عن المساوات في بيع الكثير بالكثير لا في بيع المطلق لان النهي انما يتحقق فيما يقدر
العبد على اتيانه كيلا يؤدي الى نهي العاجز وهو بيع يتمكن الربا اي بيع النهي
يتقيد بصورة بيع يتمكن العبد من اثبات التساوي والتفاضل فيه وهو بيع الكثير
بالكثير بالتساوي هو الكيل بالاجماع فما لا يدخل تحت الكيل لا يتمكن العبد فيه من اثبات
التساوي وتركنا فلا يكون داخلا تحت النهي وبقايا ان يقول ان التساوي في القليل
يمكن بالتأمل صغير وابيه يمكن التسوية بالحفنة واما المقاومة قليلا قليلا فلا يعتبر
فيه شرعا لانه لا حرج في ترك الاحتراز عنه واما لان مبناه في الكثير انه الا يرى
ان الكيل لا يسوي في عدد الحبات ولا في الوزن فلا بد من حصول المقاومة وان كان
بين اقوله تحت صدر بيان التغيير لما قال لفلان علي الف وديعة وقوله علي الف
يقيد الوجوب وهو بقوله وديعة الى الحفظ وقوله اعطني او اسلفني
الفاء فيهما من جملة بيان التغيير وقد تحقق ان بيان التغيير صرف الكلام عن
موجبه الظاهر كالحقيقة الى بعض محتملاته كالمجاز فاذا قال لفلان علي الف وديعة
فقوله علي الف حقيقة لاقراره بالدين لان كلمة علي تفيد الوجوب اي وجوب الالف
وهو دين الا انه تحمل الوديعة مجازا بطريق حذف المضاف اي علي حفظ الف ودرهم
او بطريق اطلاق اسم المحال علي الحال كقولهم جرى النهي والميزاب لان الدراهم

محل الحفظ الواجب العقد فكان قوله وبيعه بيان التغيير وقوله على
الفلاني سلفتني الف لكني لم اقبضها من جملة بيان التغيير فان الاعطاء لا يتم
الا بالقبض فكان حقيقة التسليم والسلف اخذ عاجلا باجل فكان الاقرار
بما اقرارا بالقبض حقيقة الا ان يحتمل الايراد مجرد العقد مجازا فكان قوله
لم اقبضها بيان التغيير وقوله وكذلك اي من جملة بيان التغيير ولو قال
لفلان علي الف زيوف فان قوله علي الف يوجب الجياد في الظاهر لان التعامل
انما يقع في الجياد لا في الزيوف الا نادرا فكان ارادة الزيوف كالمجاز من الحقيقة
فصار حكم بيان التغيير ان يصح موصولا ولا يصح مفصولا ثم بعد هذا
قيل اختلف فيه العلماء انها من جملة بيان التغيير فيصح بشرط الوصل او من
جملة بيان التبديل فلا يصح وسياتي طرق منها في بيان التبديل وعلى هذا
اجمع الفقهاء الا ان محمدا رجع من الاول الى الثاني اما ما روي عن ابن عباس
انه يجوز استثناء المنفصل فلو صحت هذه الرواية عنه فالمراد عنده اذا
نوى الاستثناء عند التلفظ ثم اظهر فاديين فيما بينه وبين الله تعالى
فصل في بيان الضرورة واما بيان الضرورة فنحو قوله تعالى وورثه ابواه
فلام الثلث اوجب الشركة بين الابوين ثم بين نصيب الام فصار ذلك بيانا
ان نصيب الاب الثلثان واما بيان الضرورة فبيان يقع بغير الكلام كما في قوله تعالى
وورثه ابواه فلام الثلث صار الكلام اوجب الشركة بين الابوين في كل

في كل الميراث ثم تخصيص الام بالثلث دليل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيانا
للشيء بهذا التخصيص وقوله وعلى هذا اذا اقر لانسان بنصيب الغلام بيان كما
اذا كان نصف الربح وليس يعني نصيب رب المال صحت الشركة في الربح بينهما وا
اشتركا شرط لصحة العقد وليس يحتمل ذلك بيانا لنصيب رب المال فاثبت الشركة
بينهما بصريح العقد فصار كانه قال لزيد نصف الربح ولي نصفه وكذلك
لو بدا لنصيب رب المال وسكت عن نصيب المضارب وعلى هذا قلنا حكم المضا
ربة يعني اذا قاسم يوسف بين نصيب صاحب البذر وبين نصيب العامل يجبر قال
لعلي ان لك ثلث الخارج جاز لان الحق لا يعدو عن نصيب الآخر بيان
وكذلك لو اوصى لفلان وفلان بالثلث بين نصيب احدهما كان ذلك
بيان نصيب الآخر ولو طلق احدى امراتيه ثم وطي احدهما كان ذلك
بيانا للطلاق في الاخرى ثم قال لفلان منها اربع مائة كان بيانا ان مائتين
للباقي بخلاف الوطي في حق المهر بان اعتق احد امتيه ثم وطي احدهما فانه
ليس ببيان للعتق المبهم في الاخرى عند ابي حنيفة لان حل الوطي في الاماء
يثبت بطريقين احدهما بطريق الملك وثانيهما بطريق انها انكحت بعد
الاطلاق فما يثبت في جهة الملك باعتبار حل الوطي فصل في بيان الحال وا
ما بيان الحال وهو سكوت الذي يكون بدلالة حال المتكلم فنحو قولنا فيما اذا رآه
صاحب الشرع امر امن فعل او قول ما يتعلق به حكم فلم ينهه عن ذلك كان سكوته

يتعاملونها

بمنزلة بيان اذ موضوع ما مر هو من يتعامل ومعاملات كانت فيما بين
يتعاطونها فيما بينهم وضاع كل وهذا وان كانوا يباشرونها فاقرهم
عليها ولم ينكر عليهم قد يكون على ان جميعها مباح في الشرع اذ
لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر الناس على محظور وذكر في بعض
نسخ وصولة الفقيه ابي الليث عليه السلام اذا علم يقول او فعل صدر من كافر
وسكت عنه ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فذلك يدل على انه
اذا يكون الحاصل منه عليه السلام نهي عنها ومن الجائز ان الامر ان
عليهما واعتقادا باحتهما او لا يكون فان كان الاول كان سكوته عن
رويته كافرا نهي اي كنهيه عن الانكار فذلك يدل ذلك على جواز ذلك
نفعل وان كان الثاني فقد اختلفوا فيه قال قوم ان لم يسبق تحريم فيقرره
يدل على الجواز وان سبق تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب طائفة
الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ قول وانتفع اذا علم بيع الدار
المشفوعة وسكت عن طلب الشفعة بعد العلم كان ذلك سكوته بمنزلة
البيان بالرضا بذلك اي بالبيع من غيره وترك الدار لان الطلب
شرط ثبوت حق الشفعة فاذا لم يطلب مع القدرة دل على الرضا
بتركها قوله وايضا اذا علمت بتزويج الولي اياها وسكت عند
لو كان ذلك بمنزلة البيان فاما ان يجعلهم لان لهما عند تزويج الولي

الذي كلامين نعم ولا والحياء يحول بينها وبين نعم باخيارها الازواج
ولا يحول بينها وبين الانكار فكان سكوتها دليلا على الرضاء قوله والمولى
اذا رآى عبده يبيع ويشتري في السوق فسكت عن المنع كان ذلك اي سكوته
بمنزلة الاذن الصريح لغرور دفع الغرور عن الناس وذلك لانهم لما
رأوا المولى لم ينههم علموا انه لا رضا منه بتصرفهم فعاملوه بيع وشراء فلو لم يكن ذلك
اذنا لكان سكوته غرورا لحقهم والغرور مدفوع عاشر ما فيه يروى انه وقع
بالتجارة قوله والمدعى عليه اذا نكل اي امتنع عن اليمين في مجلس القضاء اذا
سأله القاضي يكون الامتناع بمنزلة الرضاء بلزوم المال بطريق الاقرار عند
صحابه وعند ابي حنيفة بطريق البذل لانه لما سكت عن دفع دعوى المال في يمين
مع القدرة عليه كان ذلك دليلا على الرضاء بلزوم المال وهذا بالانفاق
لكنه اختلفوا انه بطريق الاقرار او بطريق البذل اي بذل المدعى فقد اعدى يمين
قال الاول قول ابو يوسف ومحمد رحمهما الله والثاني قول ابي حنيفة رحمه الله وهذا المعنى لا يجري
عنده الاستحلاف في الاشياء الستة وعندهما يجري لان البذل لا يجري في هذه
الاشياء حتى لو قالت امرأة لرجل في دعوى النكاح عليها لا نكاح بيني وبينك
ولكن بذلت نفسي لا يعمل بذلها واما الاقرار فيعمل في هذه الاشياء قوله فالحاصل
الحاصل ان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بمنزلة البيان وهذه الطريقة قلنا الا
جماع ينعقد بنفس البعض وسكوت الباقي وذلك ان وقعت حادثة فتكلم فيها

بعض العلماء من الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم وسكت الباقون بعد بلوغهم
وبعد مضي المدة التأمل والتروي الحادثة وكذلك اذا فعل واحد من اهل
الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضي مدة التأمل
يكون ذلك اجماعا على شرعيته وهذا الاول لو لم يكن حقا عنده لما سكت
عنه لان الساكت عن الحق شيطان اخرس والا يظن باهل الدين واولي العلم
خصوصا من الصحابة رضي الله عنهم ان يسكتوا عن الحق **فصل** في بيان العطف
والمبيان العطف فقال ان تعطف مكيلا او موزونا على جملة فالجملة يكون ذ
لك بيانا للجملة المجملة مثاله اذا قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة و
قفيز حنطة كان العطف بمنزلة البيان انه اراد من ذلك الجنس وكذا الوقا
ل مائة وثلثة اثواب او مائة وثلثة دراهم او مائة وثلثة اعبد فانه بيان
ان المائة من ذلك الجنس وذلك بمنزلة قوله احد وعشرون بخلاف قوله
مائة وثوب او مائة ونات حيث لا يكون ذلك بيانا للمائة واختص ذلك
في عطف الواحد بما يصلح دينا في الذمة كالمكيل والموزون وقال ابو يوسف يكون
بيانا في المائة ونات ومائة وثوب على هذا الاصل واعلم انه هيهنا ثلثة مسائل
احدها ان يعطف المفرد على المعدود ويكون ذلك المفرد من المقدرات كما مر
وثانيها ان يذكر العدد في المعطوف اليه سواء كان من المقدرات او غيرها
كما في قوله مائة وثلثة اثواب **وثالثها** ان يكون المعطوف من غير المكيلات والموزو

وثانيا ولم يكن المذكور مذكورا في المعطوف كما في قوله مائة وثوب وهذا
فانا لا نسلم ان المذكور في المعطوف عليه بيانا لان [illegible] كما قال الكرخي رحمه الله انه انما
حدث في المعطوف في المعطوف عليه في العدد بدلالة تغيير في المعطوف فيما اذا كان المعطوف
من غير المقدرات لم يحدث وفي هذا بدلالة تغيير فلا فصل والمعطوف في كلامهم بيانا لما
في المعطوف عليه لكن هذا مقيد فيما اذا كان المعطوف من غير المكيلات والموزونات وكذا
لو قال له مائة وثلثة اثواب اي مثل تلك الصفة حتى لو ذكر في احدهما صفة اخرى وهي ان ذكر العدد في المعطوف
اليه مع حذف المفسر وهذا اظهر وقيد بالمكيلات والموزونات كما في قوله مائة وثلثة اثواب
ومائة وثلثة وعبيدا فانه يحتمل هذا بيانا لان بمنزلة احد وعشرون بدون ان يكون المعطو
والمعطوف عليه جنسا واحدا واحدهما يعتبر مع عليه فيما يصلح دينا في الذمة كالمتماثلين
جملة واحدة كاحد عشر وخمسة عشر غير انهما ركبا مع توسط حرف العطف
وقد حذف ذلك في احد عشر لغرض ذكرناه في النحو ثم ان ذكر عددين متباينين واعقبهما ظهيرا
فانصرف اليهما استحسانا لحاجة الناس الى التفسير بخلاف قوله مائة وثوب ومائة ونات
حيث لا يكون المعطوف من المكيلات والموزونات ولم يكن احدهما مذكورا في المعطوف
والفرق بين المكيل والموزون وبين غيرهما ان العادة جارية في المكيلات والموزونات لقصد
في المكيلات والموزونات لقصد زيادة الجودة فيها بكسر اللام فيما يكسر بها وكسر الراء فيما يثبت
دينا في الذمة في عامة المعاملات وصار القدر كالوصف بالشيب لانها لا تثبت في الذمة قرضا
ولا بيعا الا في السلم خاصة فلذلك لم يوجد الاكثر فيهما وقال ابو يوسف له يكون بيانا

على اصل الاصل [illegible] وهو ان المخصوص والمعطوف عليه جنسان
شيء واحد لان الواو والعاطفة للجمع كما في قوله بالحنة وهو هم والفرق بين
الصورتين قد مضى فصل في بيان التبديل وانه بيان التبديل وهو
النسخ يجوز ذلك من صاحب الشرع فلا يجوز ذلك من الغير النسخ في
اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى وبدلناه مكان آية وهو في حق
صاحب الشرع بيان محض لان الحكم المطلق اذا كان معلوما عند الله تعالى
الا انه اطلق ظاهره ليقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا كما ان القتل
بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع انه ميت بالجل بلا شبهة وفي حق القاتل
تغيير وتبديل ولهذا يجوز النسخ من صاحب الشرع لانه بيان محض ولا يجوز
النسخ من العبد في تصرفاته وعباداته لان التصرف اذا صدر من العبد صحيح ثم
وليجوز ابطال ما صح منها جملة فبيان انتهاء قائم بيتم بشرط الوصل الا ترى بيان
تصرف اللفظ عن موجبه اي بحمله قوله وعلى هذا بطل الاستثناء الكل من الكل
لان نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الاقرار والبيان لا الرجوع لان نسخ وليس
للعبد ذلك اي على ان النسخ لا يجوز من العبد فلما بطل استثناء الكل من الكل قوله
لقائل ما في متنه الا متنه لان نسخ الحكم ولا يجوز الرجوع عن الطلاق والعتاق
والاقرار لان نسخ فان قلت اذا قال نسائي طوالق الا زينب وعمرة وسعادة
وليس له استثناء غير صالح وليم تطلق واحدة منهن وهو استثناء الكل من

عن الكل قلت الاستثناء من الكل فاسد اذا كان بعين ذلك اللفظ الاول اما
اذا كان بغير ذلك اللفظ فصحيح ولهذا اذا قال نسائي طوالق الا ثلاثا يقع
الاستثناء قال ولو قال لفلان علي الف درهم ونيف او ثمن المبيع وقال انهما زيوف اذا كان ذلك
بيانا تغيرا عند هما فيصح موصولا عندهما وهو بيان التبديل عند ابي حنيفة
فلا يصح وان وصل لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة وبها المعاملة
فيما بين الناس فصار الآخر كالمجاز فيصح التغيير به موصولا وقال ابو يوسف
لا يصدق وان وصل لان بيان التبديل لان عقد المعاوضة يقتضي وجوب
المال بصفة السلامة عن العيب والزيافة عيب فكان رجوعا او الرجوع
لا يعمل موصولا او مفصولا كما ذكر عوى الاجل في الدين وهو عوى الخيار في البيع
ولو قال لفلان علي الف من ثمن جارية باعينها ولم اقبضها والجارية لا تشبه لها
اي الجارية المبيعة غير معلومة كان ذلك بيان التبديل عند ابي حنيفة اذ الاقرار
بلزوم اقرار بقبض المبيع عند هلاك المبيع اذ لو هلك قبل القبض يفسخ
البيع فلا يلزمه الثمن لانما فكان قوله لم اقبضها رجوعا بعد الاقرار والقبض ولزوم الثمن

البحث الثاني

في سنة رسول الله عليه السلام وهي اكثر من عدد الرمل والحصا
لفظ السنة يشمل قوله الرسول وفعله وما طلق على طريق رسول عليه السلام
والصحابة له ولهذا قيد بقوله في سنة رسول الله عليه وسلم فصل في
اقسام خبر رسول عليه السلام خبر رسول عليه السلام بمنزلة الكتاب في حق

والخبر لا يكون موصولا او مفصولا

لزوم العمل العلم فان من اطاعه فقد اطاع الله تعالى بقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فيما مر ذكره من الحصر عن الاقسام في
قسم الكتاب اي الخاص والعام والمشترك والمؤول اي آخرها واحكامها
وتفاوت مراتبها فهو كذلك في حق السنة اي فكذلك البحث اي المذكور
بتمامه ثابت في قسم السنة لانه قول مع حجة مثل الكتاب وهو كلام يجمع لو
جرد الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا فيكون بيانها في
الكتاب بيان فيه الا انا الشبهة في باب الخبر في ثبوته من رسول الله
والاتصال به لان في نفس الخبر فانه حجة قطعية بلا شبهة ولهذا معنى
اي لان الشبهة في طريق الاتصال صار الخبر على ثلثة اقسام قسم صح من
من رسول الله عليه السلام وثبت منه بلا شبهة وهو المتواتر وقسم فيه
ضرب شبهة وهو المشهور اي نوع شبهة لا شبهة تامة لانه لما كان من
الاحاد في الاصل كان في الاتصال ضرب شبهة صورة لا معنى وقسم فيه احتمال
وشبهة وهو الاحاد اي احتمال ان لا يكون من النبي عليه السلام وشبهة
عدم الاتصال به قوله فالمتواتر ما نقله جماعة من جماعة لا يتصور
تواطؤهم على الكذب لكثرتهم واتصالهم هكذا مثاله نقل القرآن واعداد
الركعات ومقادير الزكوات المتواتر بلغ متتابعا لامور واحد بعد واحد
يقال تواتر الكتب اي جاءت بعضها في اثر البعض وتوالى من غير ان ينقطع

ان ينقطع فان قيل لم اكتفى فيها بشرطين ان لا يتصور تواطؤهم على الكذب
لكثرتهم واتصالهم هكذا اومعناه ان يدوم هذا الحد وهو كثرة من
اوله الى آخره ولم يتعرض الاحصاء اي ان لا يحصى عددهم وهذا تهم وتبانين
اماكنهم كما شرط غيره قلت اما عدم احصاء العدد فقد اختلف فيه الجمهور
بان ليس بشرط فان الحاكم واهل الجامع لو اخبروا ومن وافقه صرفتهم
عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم ولم يتعرض لعدم الاحصاء
مع كونهم محصورين واما العدد المتواتر الاماكن فليس بشرط ايضا عند
الجمهور بحصول العلم بالخبر المتواتر ان اهل بقعة واحدة او بلدة
واحدة لو اخبر واحد منهم يحصل العلم به لكثرتهم قوله والمشهور ما كان اوله
كالاحاد اي في القرن الاول ثم اشتهر في بعض العصر الثاني والثالث وتلقته
الامة بالقبول فصار كالمتواتر حتى اتصل بك وذلك مثل حديث المسح على الخفين
والرجم في باب الزنا وانما قيد بالاشتهار في العصر الثاني لان الاعتبار للاشتهار
في القرون التي بعد القرون الثلثة فانه عامته اخبار الاحاد اشتهر في هذا القرن
ولا يسمى مشهورا فلا يجوز بها الزيادة على كتاب الله تعالى مثل خبر الفاتحة
في الوضوء وذلك المشهور مثل حديث المسح على الخفين والرجم في باب الزنا ثم
المتواتر يوجب العلم القطعي ويكون رده كفرا اي يوجب على قطعيا بمنزلة
العيان على ضروريا ويكون رده كفرا وهذا لانه لا يتصور عادة ان يتفق الجماعة

كثيرة خصوصا لخارجة عن الاحصاء مع العداء لتهم وتباينهم لما كنتهم على
الكذب كما لا يتصور ان يجمعوا على اكل واحد من ب واحد في زمان واحد
اتفاقا فتحصل العلم الضروري وهي التي عندنا وما علم بالضرورة يكون انكاره كفرا
الايري ان علم الشخص بابيه وامه انما يحصل بالاخبار الحاصل من اشخاص
مختلفة لا يدرى العلاقة في رحم امه ولا خروج من بطنها وذلك لا يورث
شبهة لكل ابن امه فيثبت انه لا سبيل الى انكاره ومن ثم لم ينكر امه وابا قوله
والشهرة يوجب علم الطمانينة ويكون رده بدعة ولا خلاف بين العلماء
في لزوم العمل بهما وانما الكلام في الاحاد اراد به العلم مع ضرب شبهة صورة
بحيث لا يكفر جاحده كما يكفر جاحد المتواتر لانه بقي فيها شبهة باعتبار
انه من الاحاد في الاصل الان في انكاره تخطئة لاهل العصر الثاني في قولهم الا
وتخطئة العلماء يكون بدعة وضلالة وانما يسمى العلم [illegible] به طمانينة
لانه يسكن النفس اليه بما ظهر له من الحال مع تمكن ضرب شبهة فيه صورة بالا
نظر الى اصله اي ولا خلاف بين العلماء في لزوم العمل بهما اي بالمتواتر و
المشهور بخلاف خبر الواحد لانه فيه اختلاف بين العلماء في لزوم العمل قوله
فالمقبول خبر الواحد وهو ما نقله واحد عن واحد او جماعة عن واحد
او واحد عن جماعة فلا عبرة للعدد اذ لم يبلغ حد الشهرة اي لا اعتبار لكثرة
العدد اذا كان دون كثرة عدد المشهور بحيث لا يخرج بهذه الكثرة عن كونه خبر

المشهور م
بدل

خبر واحد ويجوز ان يكون احتراز عن قول من فرق بين خبر الواحد اذا افاد
وقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم قبل خبر الاربعة بين عدلها فسوى الشيخ
بين الكل قوله وهو يوجب العمل به في الاحكام الشرعية شرط السلام الراوي
وعدالته وضبطه وعقله والعمل بكل من رسول الله عليه السلام بصفة شرط
ولا يوجب العلم لا علم اليقين ولا علم الطمانينة وهذا مذهب اكثر اصحابنا العلم
وجملة الفقهاء وقال بعض اصحابنا بالحديث انه يوجب علم اليقين وذ
هب بعض الناس الى انه لا يجوز العمل بخبر الواحد اصلا واحتج القرنيقان بقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فمن اوجب العلم قال جميع الصحابة على
العمل باخبار الاحاد فلو لم يوجب خبر الواحد العلم لما جاز العمل به لعد
الناس ومن لا يجوز العمل به قال انه لا يوجب العلم لاحتمال الصدق والكذب
فلا عمل الا عن علم يعضد الناس وله قوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اوتو
الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وخبر الواحد امر لكل واحد منهم
بالبيان فلو لم يكن البيان مفيدا في حق العمل لما كان في البيان فائدة ولم يوجد
كل واحد به والسنة فان جمع ان النبي عليه السلام قبل خبر الواحد كبيرة رضي الله عنها
فيما تهدي اليه وكتب سلمان في الهدية ومشهور عنه عليه السلام انه بعث لهداء
الى الافاق فانه بعث علي معاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر وعبد الله بن
زبير الى كسرى ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما اكتفى عليه السلام ببعث

قبل خبره

الواحد والاجماع فان الصحابة رضه عملوا بالاحاد واحتجوا بها فانه
روي بالتواتر ان يوم السقيفة لما احتج ابو بكر رضي على الانصار بقوله عليه السلام الائمة
من قريش قبلوه ولم ينكر عليه واحد وامثال ذلك كثيرة والخبر لا يوجب
العلم لتمكن الشبهة فيه لكونه خبر واحد والخبر يحتمل الصدق والكذب الا انه يترجح
جانب الصدق في العدالة والاسلام فيوجب علم غالب الظن والعمل به ولهذا
شرطنا لصحة خبر الواحد شرائط اربعة في راويه من اول ما نقل من رسول الله عم
الي ان اتصل بك اما الاسلام فهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته
وقبول جميع احكامه وشرائعه وهو نوعان ظاهر وهو ما ثبت بنشوئه بين ا
لمسلمين وثبوت احكام الاسلام ونحوه من اسلام الوالدين من غير ان يوجد
منه اقرار باللسان وصريح البيان وهو ان يصف الله تعالى كما هو باسمائه الحسنى
وصفاته العليا والاقرار بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر
خيره وشره من الله تعالى وقبول احكامه وشرائعه الا ان هذا انما يعتبر
شرطا لان اكثر الناس لا يقدرون على بيان اسمائه وصفاته كما هو وانما شرط
الاسلام فيها لا لصحة فيه وهو ان يثبت التصديق والاقرار بالله كما هو باسمائه
وصفاته وبما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وانما اشترط الاسلام لان
[illegible] الدين والكافر المعاند في الدين ساعي لما يهدم الدين الحق بادخال ما ليس
منه فيه فثبت بالكفر تهمة الافتراء والكذب ولهذا ارده شهادة الكافر

الكافر في حق المسلم لعداوته واما العدالة فهو الاستقامة على طريق الحق والشرع
بترجيح جهة الدين والعقل على طريق الهوى حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة
سقطت عدالته وصار متهما بالكذب وانما شرطت العدالة لان بها يترجح جهة الصدق
في خبره لان من لم يرتكب المحظورات استدل بانزجاره عن المحظورات ديانة على انزجاره
عن الكذب الذي هو اشد خطرا منها واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه
ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل المجهود له ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده
ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه وهذا لان قبول خبر الواحد
باعتبار رجحان جهة الصدق فيه وذا لا يتحقق الا بحسن الضبط خبر الراوي من
حين سمع الى ان يرويه واما العقل فهو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي
اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتوفيق الله تعالى وانما شرط
هيهنا الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي وهذا لان العقل معدوم
في اول حال الانسان ثم يحدث شيئا فشيئا وهو يتفاوت بقسمة الله تعالى وتقديره
فعلق الشرع الاحكام بادنى درجات كماله واعتداله واقيم البلوغ الذي هو دليله
في الغالب مقامه تيسيرا علينا وانما شرط العقل لان الخبر الذي يرويه كلام والمراد بالكلام
ما يسمى كلاما صورة ومعنى لان كل موجود من الحوادث يكون بصورته ومعناه ومعنى
الكلام لا يوجد الا بالعقل والتمييز لان الكلام وضع للبيان ولا يقع البيان بمجرد الحروف
بلا قصد المعنى كصياح الطيور لا يسمى كلاما وان سمعت حروف منظومة وقصد المعنى

لا يرجح بدون العقل فاذا وجد هذه الشروط الاربعة في الراوي يترجح جانبه بذلك
فلذا يوجب العمل دون العلم للذكر من التهمة **فان قلت** لم لم يوجب خبر الواحد
العلم لما ثبت احكامه الاخرة باخبار الاحاد كما اورد في الرواية وعذاب القبر ونحوها
لا نسلم الاحتمال فيها الا للعلم **قلت** منها ما هو مشهور وانما يوجب العلم عند
كثير من اصحابنا ومنها ما هو من الاحاد لكنه يوجب ظنا لا دنى من العلم وما هو فيه
نوع من العمل وهو معنى القطع عليه قوله ثم الراوي في الاصل اما ان يكون معروفا
بالعلم والاجتهاد كالخلفاء الاربعة وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس
وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وامثالهم رضوان الله
عليهم اجمعين فاذا صح عن مثل هؤلاء رسول عليه الصلوة والسلام يكون
العمل برواياتهم اولى من العمل بالقياس هذا بيان ما به قوة الخبر وضعفه
وانما كان العمل بخبر الواحد اولى من العمل بالقياس خلافا لمالك لان
الاجماع الصحابة لما انهم كانوا يتركون آراءهم بالخبر فاذا لم يكن له
تقض حكم حكم فيه برأيه لحديث سمعه من بلال وترك عمر رضي الله
عنه رأيه في الجنين وفي دية الاصابع بالحديث وترك ابن عمر رضي الله عنه رأيه في
المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج وامثاله كثيرة ولان
شبهة في القياس في اصله لانه الوصف الذي يلحق به وجود الفرع بالاصل لا يعلم
يقينا ان حكم المقيس عليه معلول به لانه مختلف فيه في الحكم واليقين في الخبر

١ واليقين بدل

في الخبر وهو الاصل لانه كلام الرسول عليه السلام وانما شبهة في نقله وطريقه
يعارض فكان الخبر اقوى قوله ولهذا روى محمد حديث الاعرابي الذي في عينيه
سوء في مسئلة قهقهة وترك القياس به وهو ما روي ان النبي عليه السلام
كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي ووقع في ركية فضحك بعض اصحابه
فقال عليه السلام الا من ضحك قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا
فان قلت راوي هذا الخبر معروف بالجهالة وصولم يعرف بالفقه والاجتهاد
بين الصحابة كيف يرجح هذا اما او تقريبا او تأييدا **قلت** قد روى ابو موسى
الاشعري المشهور وهو معروف بالفقه بينهم وكذا في البداية حالة القياس ان لا يكون
ناقضة الاصلة نقض الطهارة كخروج النجاسات لان اقتضاء البدن بالنجاسة
ثابت في اثناء الطهارة فلذا لا يعرف في زوال الطهارة كخروج ما ليس بنجس
لا يقال ان القهقهة لا ينقض الطهارة كخارج الصلوة لانتفاء علة قوله وكذا
حديث تأخير النساء في مسئلة الحائضات وترك القياس به وهو قوله السلام
اخروهن من حيث اخرهن الله تعالى مراد الرجال بتأخير النساء وهو ضرورة
انه لا يجاذبها والامر يتقدمه عليها فاذا جاذبته المرء وجاذاها الرجل
كان تاركا للفرض تأخيرها والفرض مقدم التقديم عليها وهو تركيبا لخطوات الحائضات
وكذا بعد ما تفيد الصلوة وترك القياس بهذا الحديث وهو ان عمل خير ناقض
فان قلت اختيار ابو حنيفة رواية الحديث عبد الله بن مسعود وهو معروف في

بالفقه والاجتهاد قوله وروي حديث القيء وترك القياس به وهو ما روي
ان عليه السلام قاء فاتاه ثوبان فتوضأ فلم يعد في صلوته فلم يعد وبين هذا وبين
ما صلوته مالم يتكلم والقهقهة في الحدث الوضوء لان الخارج ليس بنجس
فانه قلت المرة والبلغم والدم السائل نجس ولم يوجب الوضوء
ينقضها الطبخ قلت لو كان هذه الاشياء نجسة لاستوى فيه القليل والكثير
وروي عن الحديث عائشة رضي الله عنها وهذا تعليل
الفقهاء مطلقا القيء بخروج الرطوبات النجسة عن فم قريب حنيفة ومحمد رحمهما الله
في القيء وغيره وكتم ابو يوسف رحمه الله قضى فيما يعد خمسة اجزاء في القيء
وروي ابن مسعود حديث السهو بعد السلام وترك القياس به وهو قوله عليه
السلام لكل سهو سجدتان بعد السلام والقياس ان يسجد قبل السلام كما قال الشافعي
لان جبر الفائت والجابر يقدم على الفائت في الصلوة كذا هو حجابر
قوله والقسم الثاني من الرواة هو المقبول والمحفوظ بالحفظ والضبط دون الاجتهاد
والفتوى كابي هريرة وابن عباس انك فاذا صحت روايته قبلها عندك فاذا
وافق الخبر القياس فلا خلاف في لزوم العمل به وان خالف كان العمل بالقياس اولى
مثاله روي ابو هريرة رضي الله عنه توضوا مما مست النار وقال ابن عباس رضي الله عنه ارأيت لو تمضمضت
بماء سخين اكنت متوضيا منه فسكت واتمارده بالقياس اذ لو كان عنده خبر
لرواه قوله وان خالف كان العمل بالقياس اولى لان ضبط حديث رسول الله عليه

عليه السلام بتحقيقه والوقوف على كما اراده من كلام عظيم الخطر فان عليه السلام
قد اوتي جوامع الكلم وقد نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم فاحتمل ان يكون الراوي
روى نقل الحديث بعبارة لا يتفطن لمعاني التي تتفطنها عبارة رسول عليه السلام
لقصور فهم من دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل
في هذا الخبر بجملته زائدة يخلو عنها القياس فكيف يترك رواية الا يرى ان ابا بصيرة
قال الوضوء مما مست النار فقال ابن عباس ارأيت لو تمضمضت بماء سخين اكنت
متوضيا منه فاما رده بالقياس اذ لو كان عنده خبر لرواه وعلى هذا ابي علي ان
خبر بشر بالقياس اذ السهو يكثر الراوي معروفا بالفقه والاجتهاد ترك اصحابه
رواية ابو صيرورة له في مسئلة المصراة بالقياس وهو ما روي ابو هريرة قال
عليه السلام قال النظرين بعد الفجر الا بل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاع من تمر ولم يشترط في الاثر
الجمع بقال صريت المال اذا جمعت والمراد بها في الحديث غير جميع اللبن في الضرع بدليل
ترك الحلب من يوم يشتري انها هزيلة اللبن فصد الحديث يخالف القياس
لان ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع
والمصراة ان كان من ذوات الامثال يضمن بالمثل واذا لم يكن مثليا يضمن بالقيمة ويجاب
انه يكون مخالفا للقياس فلا تترك اصحابنا لم اعلم ان اشتراط فقيهنا
لراوي تقديم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان له واختاره القاضي الامام ا

بوزيده وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما صدر الشيخ الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرط تقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل
عدل مطلقا بشرط ان لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة لان التغير من الراوي
بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير بغير
على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من احوال حفاظ الروات العدول خصوصا
من الصحابة لمشاهدتهم احوال النصوص وهم من افصح الناس ثم اعترض عليه
اختياره في الكتاب وهو قوله الاول بوجوه احدها انكم علقتم تخيير في صريحة
في الصاع اذا كان وغيرها سيان وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة لولا
الرواية لقلت بالقياس وان عمله قبل حديث جنيد بن مالك في الجنين وقضى
والنكاح لا مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا
لا يجب فيه شيء والذي اقول انه كذبان تتفقي فيه دينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيجب ان يقبل وثانيها ان خبر المصراة انما يرد لانه مخالف لاول الظاهر
لا الكتاب والسنة لان قوله
الحديث فيه قال ثم قال بعد ذلك فمن ابتاعها فهو بخير النظرين ثلاثة ايام
عندي عليكم وفي الاصل مقيد بالقيد الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام
من اعتق شقصا له من عبد مشترك قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث
وثالثها ان التسليم ان اباهريرة لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيء من
اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة وما كانوا ينكرون عليه في ذلك الزمان

الزمان الا فقيه مجتهد وكان من اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام وقد دعا
النبي عليه السلام له بالحفظ واستجاب الله تعالى دعاءه له بالحفظ حتى اشتهر في العالم
وقال البخاري وقد روى عن ابي هريرة سبع مائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار
فلم يعتبر اختلاف احوال الروات قلنا شرط العمل بخبر الواحد ان لا يكون مخالفا
للكتاب والسنة المشهورة وان لا يكون مخالفا للظاهر وفيه اشكال واضطراب
لان صنعة الجارية يقتضي ان لا يكون اشتراطه موافقة خبر الواحد الكتاب وخبر
المشهور والظاهر على حالة دون حال وهو ليس كذلك فان الراوي وان كان فقيها
يشترط في خبره ان لا يكون مخالفا لما ذكر قوله عليه السلام تكثر لكم الاحاديث
من بعدي فما ورد لكم من حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه
وما خالف فردوه وتحقيق ذلك فيما روي عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه قال كانت الروات على
ثلثة اقسام قوم من خلص صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعرفوا معاني كلامه واعرابي جاءه من
قبيلة فسمع بعض ما سمع ولم يعرف حقيقة معنى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع الى
قبيلته فروى بغير لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم لتغير المعنى وهو ظن ان المعنى لم يتفاوت ومنافق
لم يعرف نفاقه فروى ما سمع وافترى فسمع منه الناس فظنوه منا مخلصا فرووا
الكل واشتبه بين الناس فلهذا المعنى وجب عرض الخبر على الكتاب والسنة المشهورة فان
قلت طعن فيما اصل الحديث وقال الدارقطني هذا الحديث يزيد بن ابي الجعد عن ابي الاشعث
عن شهر بن لا ويزيد بن ابي زياد مجهول لا يعرف سماعه عن ابي الاشعث وانما يروي ا

ابو الاشعث عن ابي اسماء الرافي عن ثوبان فكان منقطعا ايضا لا يصح
الاحتجاج به وقوله رحمه الله ان الامام محمد بن اسماعيل البخاري رواه في
الحديث في كتبه وهو امام اهل هذه الصنعة فكيف يرد دليلا على صحته
ولا يلتفت الى طعن غيره بعده كذا في الشرح اصول البزدوي وقوله فظهر
الغرض على الكتاب في حديث مس الذكر فيما روي عليه السلام انه قال من مس ذكره
فليتوضأ فعرضناه على الكتاب فانه قال في قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا
وانهم كانوا يستنجون بالاحجار ثم يغسلون بالماء فلو كان مس الذكر حدثا ناقضا
هذا التجيس الاطلاق على الاطلاق نزلت في اهل قباء وهم كانوا يستنجون بالماء بعد
استعمال الاحجار والاستنجاء لا يتصور الا بمس الفرجين جميعا فلو كان مس
الذكر حدثا لا يكون الاستنجاء تطهيرا وقد ثبت بالنص انه تطهير والحديث
يقتضي ان يكون مس الذكر حدثا يوجب الوضوء لانه امر بالتوضي بعد مس الذكر
فلو لم يكن المس حدثا لما يوجب الوضوء لعدم الفائدة والنص يقتضي ان لا يكون
حدثا لما ذكرنا فلذا اترك الحديث واعترض الخصم عليه بان التطهير عن
نجاسة الحقيقة ليس من لوازم تطهير الثوب ولذا استحق المدح لا باعتبار التطهر
عن الحدث والتطهير عن النجاسة الحقيقة لا ينافي كون المس حدثا لانها لا تزول
الا بالمس وانما يكون الحدث مفهوما اذا لم يكن وسيلة الى استحكام الوضوء
واذا كان لاحكام التطهارة الحكمية كان حسنا وكان محمودا بل ضروريا اقول من ان لا

من ان لا ينافي المدح لمقارنة الاقوى كان هدم المسجد لاحكام البناء حسنا وكان
ينقسم مفهوما لا يقال جعل الاستنجاء تطهيرا مطلقا لا نسلم ذلك بل انما صو
تطهيرا عن النجاسة الحقيقة كيف وان التطهارة الحكمية لا تحصل الا بفعل الغسل
الا ترى قوله كذلك قاله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل باطل باطل فخرج محل الاول لقوله وان طلقها الثاني فلها من اجلهن
فلا نسلم ان يكن ازواجهن فان الكتاب يوجب تحقق النكاح منهن اي
من النساء وتحقيقه يناني بطلانه كما صرح به الحديث والخصم انما يقول تحقق الشيء
ووجوده لا يستلزم صحته لا نسلم ان الشيء يوجد بركنه وكمله تماما ومع ذلك
يتوقف صحته على شرط من الشرائط كالصلوة يوجد بشرائطه واركانه ومع ذلك يتوقف
صحته على اداء الصورة ونحوها قوله وقال الغرض على الخبر المشهور وانه القضاء
بشاهد ويمين فان خرج محل القول قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهو ما روي ابن عباس عن النبي عليه السلام انه قضى بشاهد ويمين
وانه محل الخبر الحديث المشهور وهو قوله السلام البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه
فنقول وبالله على التوفيق وبيانه ان الشرع جعل الايمان جميعا في جانب المنكر لان اللام
لاستغراق الجنس وليس وراء الجنس شيء آخر فيقتضي ان لا يكون للمدعي يمين
فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص ولان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما
مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين

(ذ)

(ذ) اجزاء الشرع بوجود ركنه وان لم يوجد شرطه او لم يكن له اهلية الوجود كما يكون
ما جاء منه ولا نفي بصحيح شرعا كسوي
ما يكون لان كما جاء منه الشرع والهو
مطلق عن قيد الاذن فوجب
صحته بدون الاذن ؛

(ذ) والله اعلم المتقين فتكلم
كما يأتي الذين يطهرون عبدون
الصلوة والذين يطهرون نفي الصلوة
معدن

على ما ذكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة فلو كان ايمين حجة
لهما على البيع رفع الشركة في اليمين بين المدعي والمنكر وهو خلاف النص وقوله وبما ذكر
هذا المعنى قلنا اذا خرج خبر الواحد مخالفا للظاهر لا يعمل به كما اذا احتمل الكلام تاويلا
يخالف موجب الحديث وكما اذا اختلف الشيخان في حادثة بان اتهم واستحاج بعضهم
في ذلك بالحديث الذي روى وكما اذا ورد فيما يعم به البلوى وكان في مسئلة الرضاع فان الظاهر
في هذه الصور انه لو كان خبر صحيح لاطلع عليه عامة قوله ومن صور مخالفة الظاهر
عدم اشتهار الخبر فيما يعم به البلوى اي فيما يمس الحاجة في عموم الاحوال مثل خبر
الجهر بالتسمية فان امر التسمية مما يعم به البلوى مع انه لم يشتهر في الصدر الاول وانا
قدرنا ذلك على زيادة لانهم اي لان السلف لا يتهاونون بالتقصير في حق هذا بعد السنة
مع ان العادة يقتضي استفاضة نقل ما يعم به البلوى فاذا لم يشتهر الخبر مع شدة
الحاجة دل على عدم صحته وهذا هو مذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن اصحابنا له
المتقدمين وهو مختار المتاخرين منهم وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده

ويشكل على ما ذكر في كتاب الاخبار الرواية في الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة
والجواب عن هذه الاشكال ان هذه الامور المذكورة انما صارت ناقضة
وافترقا لما قامت قرائن الفتن خلاف الاعلم وتركها والاخفاء بالتهمة وغيرها
فان تهم اشتهر مع ان الحوادث عامة نحو له مثال في الحكميات اذا اخبر واحد ان امرأة
حرمت عليه بالرضاع العارض جاز ان يعتمد على خبره ويتزوج باختها ولو اخبر رجلان عدلان
كان باطلا لان حكم الرضاع لا يقبل خبره ولكن لو اخبرته المراة بموت زوجها او طلاقه

او طلاقها ايا صار صوما يثبت جاز لها ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره ولو اشتهت
عليه المراة فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد ماء لا يعلم حاله فاخبره واحد
عدل نجاسته لا يتوضاه به لان تيمم اي قال الخبر المخالف للظاهر اذا اخبر واحد اذا امرأة
حرمت عليه بالرضاع العارض اي النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد
ارضعت امه اذا اخذ يجوز له الاعتماد على خبره وللزوج ان يتزوج اختها ولو اخبر
اي لو اخبره شفتان العقد كان باطلا لحكم الرضاع باشتهارها ارتفعا من امراته
واحدة لا يقبل خبره لانه مخالف للظاهر وهذا لان حين حصل النكاح بينهما ثمرة
وحضور جماعة لو كان الرضاع بينهما ثابتا فالظاهر انه لم يخف على المتناكحين
وعلى الشهود اذ بينهما سبب حرمت والاشتهر صونا لحرمة بينهما وحيث لم يشتهر
دل انه غير صحيح بخلاف مسئلة الرضاع العارض لان خبر مخالف للظاهر والمتقدم تلك
المسئلة مع اشتهاره مخالف للظاهر لتوهم اخراج امرأته عن ملكه وان الحكم مع وصفه لا يلتفت
الظاهر وجود واحد ما وكذا اذا اخبرته امراته بموت زوجها او طلاقها اياها
وهو غائب جاز لها ان تعتمد على خبره وتتزوج بغيره وكذا اذا اشتهت عليه القبلة
فاخبره واحد عنها وجب العمل به ولو وجد الماء ولم يعلم حاله فاخبره واحد عن
نجاسته لا يتوضاه به لان تيمم فصنه المسئلة مع اواخرها قبل خبر الواحد فيها العدم
مخالفته الظاهر في جميعها **فصل** خبر الواحد حجة في اربعة مواضع خالصا
حق الله تعالى وخالصا حق العباد وما فيه الزام محض وخالص حقه ما ليس فيه الزام

وخالص حقه فانه الزام من وجه اما الاول يقبل فيه خبر الواحد فان رسول الله صلى الله
عليه وسلم قبل شهادة الاعرابي في هلال رمضان وصوم خالص حق الله تعالى
فيثبت جانبه شرائع العبادات مثل الصلوة والصوم وملك كلهما مثل الوضوء والغسل
والصدقة الفطر يقبل في كلها خبر الواحد عليما اقلنا من شرط العدد عند الجمعة وعند
بعض العلماء انما يقبل خبر الواحد فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها لان خبر
دليل الصحة فيجاز ان يعمل فيما ليس في قوله صوم القرم والجمعة وان المقصود من العبادات
العمل اصلا كان العبادة او فرعها فيوجب العمل فيهما بالدلائل الموجبة للعمل وتؤيده
الرجل عليه السلام قبل شهادة اعرابي في هلال رمضان واما الثاني فيشترط فيه العدالة والعدد
والخبر فيه كسائر نظيره المنازعات وصيرما كان خالص حق العباد وفيه الزام محض وصل المتاركة
كالبيوع والاشربة والاعمال المرسلة بان ادعى احد على آخر انه باع هذا العبد او اشترى
منه او اقر له فانه يشترط فيه العدد والعدالة بالنصوص من الكتاب والسنة مثل
قوله تعالى والمشهد واشهدوا ذوي عدل منكم ولان المتاركة
قائمة بين الاثنين يخبرين متحاربين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل الا بحجة
من الخبر بل يخبر ظهرت له ترجح خبره من يمين او شهادة وعلى هذا يقلب الثاني يقول
اكثر هذا الى شرط العدد فاما صوفيما امكن ان يطلع عليه الرجال واما فيما لا يمكن
ان يطلع الرجال عليه مثل الجارية والولادة وعيوب النساء التي لا تطلع الرجال عليها فان شرط
المراقبة الواحدة فيها قول قاذ ذكر قول المصنف يشترط فيه العدد على الاطلاق قوله

واما الثالث فيقبل فيه خبر الواحد هذا كان او فاسقا او نظير المعاملات وهو من حقوق العباد
ما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والركالات والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات و
سائر المعاملات فيقبل فيها خبر الواحد يشهد الفرد بعد ما كان او فاسقا كافرا كان او مسلما صبيا
كان او بالغا ولهذا قلنا ان الفاسق والصبي المميز او الكافر اذا اخبر ان فلانا وكله محمد مولاه
اذن له جاز العمل به وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل الهدية من العدل
والفاسق وكان الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا قائمة بعد ولا فرق
والناس يخبرون من الخل ويعتمدون على خبر كل مميز ولان الضرورة دعت الى خبر كل مميز
فان الانسان كلما يشتد المتبع لشراء الخمر ويبعث الى وكيله او غلامه والدليل
مع الضرورة يترك اصل الخبر فسقط اعتبار الضرورة فان قلت قد ذكر في اصول الخبر
الاسلام اذا اخبر خبرا شك اذا ظلا او كلكر بكذا حل له العمل الواقع في قلبه انه صادق وكذا
ذكر شمس الائمة السرخسي رحمه الله كيف يستقيم قول المصنف يقبل فيه خبر الواحد على الاطلاق
قلت ذكر شيخ فخر الاسلام في موضع آخر ان الحكم بالراي ليس بلازم في خبر الفاسق
في الهدايا والوكالات وذكر محمد في كتابه الجامع الصغير في الرجل والي جارية الغير
في يد آخر يبعها واخبر البائع انها كانت له وكلني ببيعها وبيع له انه بيتا عها ويطا يثبها
ولم يذكر تحكيم الراي فقيل ذكر في كتاب الاستحسان في هذه المسئلة فانه كان اكثر رايه
انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه فيحتمل ان يكون هذا على الاستحباب وذلك على
الرخصة ويحتمل ان يكون في المسئلة روايتان قوله واما الرابع فيشترط فيه اما العدد

والشرائع

او العدالة عند ابي حنيفة ونظيره الحجر في العزل وهو من كل خالص حق العبد
ما فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة لان الوكالة فيه
الزام محض فيشترط كلاهما ولو لم يكن فيه الزام لم يشترط شيء منهما فاذا كان
فيه شبهان يشترط احدهما دون الآخر نظيره العزل والحجة فاذا اخبر رجلان
اوكل رجل عدل بالعزل يقبل لانه من جنس حقوق الالزمة من وجه لانه يلزم الوكيل بالعزل
اقتضاء الشراء وعهدته عليه ويلزم المدعون بالحجر فساد عمله الذي كان نافذا
بدون الحجر ففيه مساواة المعاملات من وجه لان للموكل والمولى بالعزل وبالحجر شبهة من
كل واحد منهما في حقه كما يتصف به بالطلاق والرد بالعيب الخيار وفساد العمل اما
بالتزام الوكيل التصرف فيما يكون غيره مالكا ولا ولاية له اصلا فكان لهذا النوع شبهة
بالقسمين فلذا اشترط في احد شطري المحدث الثالث في الاجماع الاجماع في العصر
اللازم والاتفاق يقال اجمع فلان على كذا اي عزم عليه واجمعوا على كذا اي اتفقوا
عليه واما في الاصطلاح فهو اتفاق علماء كل عصر من اهل السنة ذوي العدالة و
الاجتهاد على حكم فصل اجماع هذه الامة دون من سواهم من الامم السابقة
فان اليهود والنصارى اجمعوا على الضلالة بعد ما توفي رسول الله عليه السلام فنوع
الدين حجة موجبة للعمل بها شهد بكرامة لهذه الامة وانما قال بعد ما توفي رسول
الله عليه السلام لانه في حياته عليه السلام الرجوع الى قوله وما معتبر باتفاق غيره
في نصب الشرعية وانما قال في فروع الدين لان اصول الدين كالتوحيد والصفات

والصفات والنبوة ثابتة بالقواطع العقلية فلا يظهر حجية الاجماع فيها للعلم بانها
قبل الحجة موجبة للعمل ولم يتعرض للعلم بعموم جميع انواع الاجماع لان من انواعه
ما لا يوجب الا العمل كما سيأتي من بعد وهذا اي حجية الاجماع عند جميع
اهل السنة وهامة الامة ومن شاذ لم يجعل الاجماع حجة فهو قول مخالف
الكتاب والسنة لانه جعل حجية كرامة لهذه الامة قال الله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وصفهم الله تعالى
بالخيرية والاجماع بالباطل ينافي الخيرية وقال عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة ثم الاجماع على اربعة اقسام اجماع الصحابة على حكم في الحادثة
فنص ثم اجماعهم بنص البعض وسكوت الباقين من الرواة اجماع من بعدهم
فيما لم يوجد قول السلف ثم الاجماع على احد قولي السلف واما الاول فهو بمنزلة
آية من كتاب الله تعالى ثم الاجماع في القوة وايجاب الحكم على مراتب اولها
اجماع الصحابة رضي الله عنهم فاجماعهم بنص البعض دون البعض وذلك
ان تكلم البعض بحكم الحادثة وسكت الباقون لا بعد بلوغهم وبعد مضي المدة
لتأمل والنظر في الحادثة وقال بعضهم لابد من المضي ولا يثبت بالسكوت لان السكوت
في نفسه محتمل يحتمل ان يكون لخوف او تفكر ولا بأس بالامر بعدم اليقين بالنفي والاثبات
او لصارف غير ذلك والمحتمل لا يكون حجة ولنا ان نقول التشهي من كل واحد دليل
الى ان لا يكون اجماع ما خصوصا بعد القرون الاول حجة لجواز اجماع اهل العصر على ان

تكلم كلهم احد بقول يسمع منهم جميعا والمعتد في كل عصر ان يتوالى الباقون
للفتوى ويسلم سائرهم والا اذا بلغ حكم الحادثة وسكت عن الرد فاو
كان الحق عنده خلاف لكان ساكتا عن الحق وهو حرام لوجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ولان الساكت عن الحق شيطان اخرس ويلتحق بعلماء
الامة لا يجاب بالظن مثله قوله ثم الاجماع ينقض البعض وسكوت الباقين
بمنزلة الخبر المتواتر ثم اجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الاخبار
وانما وقع التفاوت بين انواعه لان الاجماع عبارة عن التفاق فهو الرواية
والاجتهاد والصحابة لما كانوا اعرفين باحوال النصوص ومشاهدة اسباب
النزول واعلم بمواقعها وجوه دلالتها واحاطوا علما باقوال النبي عليه السلام
وافعاله وبيان المشكل والملتبس وكانوا اوقفوا على معاني التنزيل وتمهروا
واسبق في استباط المعاني الفقهية من الكتاب والسنة من غيرهم فكان
اجماع من بعدهم دون الاجماع هم لما التحق لهم من اسباب الاصابة
ما لم يلتحق من غيرهم ولهذا قال النبي عليه السلام في حقهم اصحابي كالنجوم فبايهم
اقتديتم اهتديتم فجوله ثم اجماع التابعين خير من على احد قولي الشافعي يعتبر انقراض العصر
الاحكام وبيان اذا اختلفوا على العصر على قولين واستقر خلافهم ثم انعقد
الاجماع في العصر الثاني على احد القولين فذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله ومعاصرة
اهل الحديث الى انه يمنع الاختلاف السابق انعقاد الاجماع فهم ويبقى المسئلة مجتهدا

فضل كمال ميل

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله ثم خصه خلق الان سنا من الربعة اثنتا الربعة من الابل والربعة من
الغنم وستة من خزائن القصاع واما الاربعة من الابل الجلد والعيب والعرق و
العظام واما الاربعة من الانعام فالدم والشحم والبيض والشعر واما الستة من خزائن
الله تعالى فالسمع والبصر والشعر والنوق فالعقل والروح الا الود ويكره قراءة الفاتحة
في حق الميت قبل البدء بجانب الصغير ذكره في الزخيرة لا يجوز الفاتحة للامة قبل الله
في الاعلى الائمة يقتدون بامر الامة فقط من الجوانب الخ وسكوت ثلاثة
الفاتحة او الجاهلية قبل الدفن فانه من الجاهلية والبدعة لان اتباع
طائفة قبر الميت قتل الصحابة فلم يكن لساعة ما صوبا سرعة ذهاب فان
فاتحة يقرؤن لاهل الميت فانهم قال ملا القارئ رحمه الله ولا يشتغلون بامر غريب يحدث
كقراءة الفاتحة الخ

ترتيب اول
حسبنون الله بخوند عاشية مرة وبعد آزان
درد بخوند اثنين پسيش آزان لاحول ولا قوة الا
بالله بخوند عاشية مرة وبعد آزان يك بار درد بخوند
ثم هذا ترتيب ثاني
اول وآخر بخوند
بعد آزان يا حي يا قيوم
الفا مرة بخوند